

المسلم المعاصر

فى هذا العـدد

العدد : (٨٢) ـ السنة الحادية و العشرون

رجب ـ شعبان ـ رمضان ١٤١٧هـ

نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٩٦ ـ يناير ١٩٩٧م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

مجلة المسلم المعاصر
٣ شارع وزارة الزراعة - الدقى - القاهرة
هاتف: ٣٥٥٨٨٧١

دار القــــــلم
٣٦ شارع القصر العينى - القاهرة

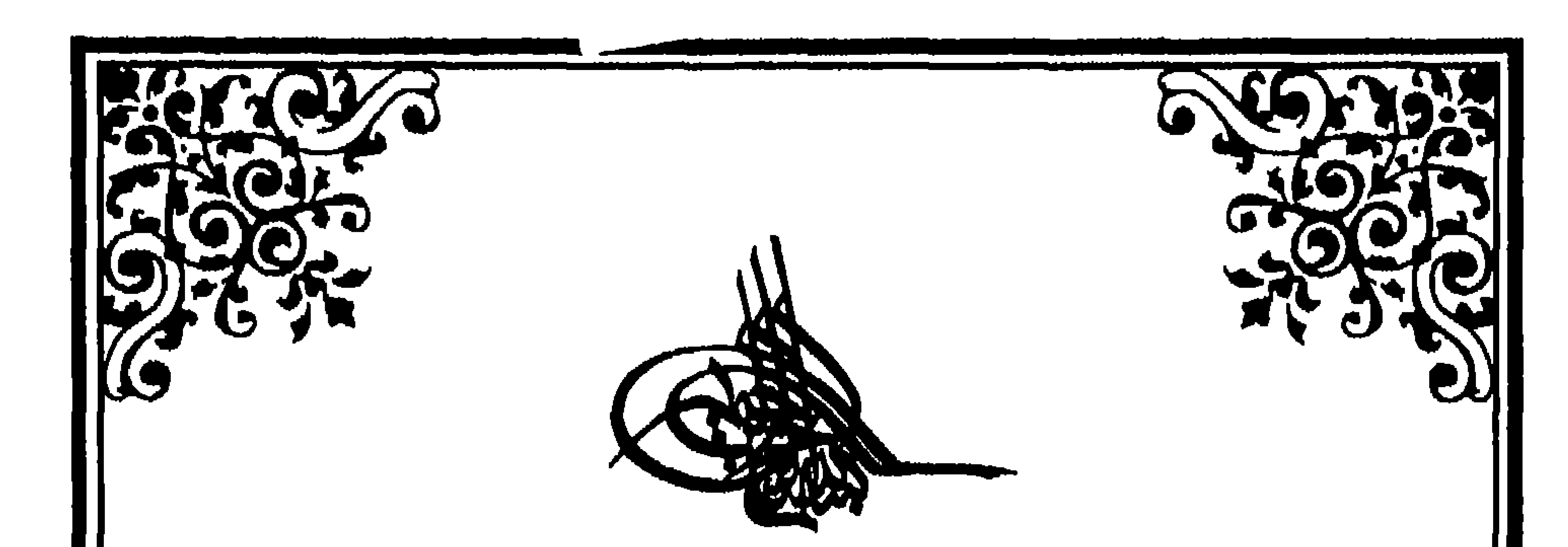
دار الثقافة - قطر
ص. ب: ٤٣٣٥٥ هاتف: ٤٢١١٣٢ - ٤٢١١٣١

دار البحوث العلمية - الكويت
الصفاة - الكويت، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم
ص. ب: ٢٨٥٧ الكويت هاتف: ٢٤١٤٢٢ - ٢٤٥٠٧٨٩

إهـــــداء 2005

أ.د./ محمد عثمان نجاتي

القاهرة

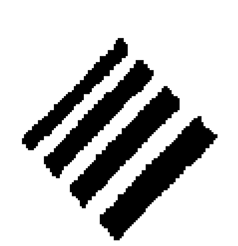


المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

مؤسسة المسلم المعاصر



صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور جمال الدين عطية



العدد (٨٢) السنة الحادية والعشرون
رجب - شعبان - رمضان ١٤١٧هـ
نوفمبر - ديسمبر - يناير ١٩٩٧م



قواعد النشر فى المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة :
الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .
كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .
وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات

• كلمة التحرير

• أبحـاث

• ندوات ومحاضرات

• نقد الكتب



كلمة حب ووفاء

حسنا فعلت كلية الشريعة بجامعة قطر، حين قررت إصدار كتاب تذكارى عن الشيخ الدكتور يوسف القرضاوى، بمناسبة بلوغه سن السبعين.

حسناً فعلت لأن انزال الناس منازلهم والاعتراف بالفضل لأهله والتعريف برواد الأمة وقادتها من الخير الذى أمرنا به.

وحسنا فعلت أن سنت سنة التعجيل بهذا الخير فى حياة المحتفى به- مد الله فى عمره- وإن كان الدكتور محمد عمارة، والشيخ القرضاوى.. وغيرهما كثير قد سبقا إلى سن هذه السنة حين كتب كل منهما كتاباً عن الشيخ محمد الغزالى رحمه الله فى حياته ونرجو أن يكون لهما ثواب من عمل بهذه السنة بعدهما.

وحسناً فعلت إذ أوضحت أن التكريم للشيخ فى شخصه، وهو جدير بالتكريم، وتكريم للتيار الذى يمثله ويعتبر رائداً من رواده -تيار الوسطية- فهما معاً موضوع التكريم والشيخ -حفظه الله- خير تجسيد ورمز لهذا التيار المعاصر.

وحسناً فعلت إذ أوضحت كذلك لمن استكتبتهم من شيوخه ورفاقه وتلاميذه أن المطلوب هو إبراز جوانب شخصيته المتعددة وتقويم فكره وجهاده، وليس إزجاء عبارات المديح والتقريظ.

وكانت ردود الفعل لهذا الاستكتاب تحمل أكثر من معنى.

كان أول المسارعين بالكتابة الشيخ محمد الغزالى -رحمه الله- الذى يكبر الشيخ القرضاوى بتسع سنين، كتب فيما كتب: "كنت أعد القرضاوى زميلاً، بيد أنه سبق سبقاً بعيداً، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء"..

وتتابع الكتاب يبينون جهود الشيخ فى مختلف تيارات الفكر الإسلامى قديمه وحديثه من الفقه واصوله إلى الحكم والاقتصاد والفكر والصحوة والحركة والحوار والمؤتمرات وغيرها مما صال فيه الشيخ وجال، ومما زاد عدده عن الثلاثين موضوعاً، مما يعكس شمول فهم الشيخ للإسلام وتنوع مجالات عمله له.

كما يلفت النظر تنوع البلاد التى جاءت منها هذه الكتابات التى تقارب العشرين بلداً إسلامياً فضلاً عن الكتاب المقيمين فى أوروبا وأمريكا مما يعكس عالمية جهود الشيخ وشهرته فى ميدان الجهاد الإسلامى.

والذى يسترعى النظر أكثر هو تنوع الانتماءات الحركية للكاتبين المنتمين إلى حركات إسلامية- بل وبعضهم قادة لهذه الحركات- فضلاً عن الكتاب غير المنتمين إلى حركات بعينها، مما يعكس وحدة التيار الإسلامى مع تعدد فصائل العاملين فيه واختلافهم فى بعض التفاصيل المتعلقة بمنهج العمل وطريقته، وهذا الإجماع يؤكد أن القاسم المشترك الذى يجمعهم هو الوسطية التى يتسم بها فكر الشيخ ومنهجه وفهمه للإسلام.

ويسر مجلة المسلم المعاصر أن تنضم إلى قافلة المحتفين بالشيخ القرضاوى الذى تعتز بأن يكون من أوائل مؤسسيها ومستشاريها وكتابها..

نسأل الله العلى القدير أن يمد فى عمره ويبارك فى جهده وينفع بعلمه ويزيد من أمثاله فما أحوج الأمة إلى مثل فكره وجهده..

أ. د. جمال الدين عطية

○ ○ ○



شخصية المسلم بين السواء والمرض

د. سعيد إسماعيل على (*)

مقدمة:

منذ فترة طويلة، كان المرء عندما يستخدم كلمة (الصحة)، يتبادر على الفور أنه إنما يعنى ما يتصل بالجسم فى حالة قيام أعضائه وأجهزته بما خلقت لها من وظائف، وفق شروط ومعايير محددة يتفق عليها العلماء المتخصصون، تمثل فى جملتها حد (السواء)، فإذا ما أصاب هذه الشروط والمعايير خلل قلل أو عطل قيام أحد أجزاء الجسم وأجهزته بوظيفته، عُدَّ ذلك دخولاً فى دائرة (المرض).

ثم توسع الإنسان فى مفهوم الصحة، مع تنامى معارفه واتساع نطاقها وتقدم أجهزة ووسائل الحصول عليها والتحقق منها، فامتد هذا المفهوم ليشمل كذلك جانب الإنسان (النفسى) وكذلك (العقلى)، فيما أصبح يعرف (بالصحة النفسية) و(الصحة العقلية). وفى النطاق المجتمعى توسع آخرون فى مفهوم الصحة ليتحدثوا كذلك عما أسموه (بالصحة الثقافية).. وهكذا.

ونحن إذ نحدد مجالنا هنا بمجال (الشخصية)، فإنما نعنى بذلك ما يتصل بالصحة النفسية بصفة خاصة والصحة العقلية بصفة عامة.

وتحديدنا للشخصية بأنها شخصية المسلم، إنما المقصود به شخصية الإنسان

(*) أستاذ أصول التربية بكلية التربية بجامعة عين شمس.

كما تحدثت عنها المصادر الإسلامية وفي مقدمتها القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم مفكرو الإسلام قديماً وحديثاً.

١ – المفهوم:

الشخصية التي تعيش حالة (سواء) هي تلك الشخصية التي تتمتع بالصحة النفسية، مما يقتضي استقراء المصادر الإسلامية بحثًا عن معالم مفهوم الصحة النفسية كما وصلت إليه استنتاجاتنا لما قرأناه من نصوص.

ولعله من المفيد أن نضع بين يدى القارئ في البداية التصور الحديث للصحة النفسية لا بهدف (المقارنة) ولا سعيًا وراء تسجيل (أفضلية)، وإنما بغرض تحديد مجال يمكن للنصوص المستعان بها أن تخدمه بغير افتعال أو تكلف.

فهيئة الصحة العالمية تحدد الصحة النفسية بأنها: "تكيف الأفراد مع أنفسهم ومع العالم عمومًا، مع حد أقصى من النجاح والرضا والانشراح والسلوك الاجتماعي السليم، والقدرة على مواجهة حقائق الحياة وقبولها"(١).

وبنفس المعنى أيضًا يحددها القوصي بأنها: "التوافق التام أو التكامل بين الوظائف النفسية المختلفة، مع القدرة على مواجهة الأزمات النفسية العادية التي تطرأ عادة على مواجهة الأزمات النفسية العادية التي تطرأ عادة على الإنسان مع الإحساس الإيجابي بالسعادة والكفاية"(٢).

ومن الملاحظ أن التعريفين المتقدمين، بل وغيرهما مما لا يتسع المجال للإشارة إليه، يدوران حول معنى التكيف والتوافق النفسي والاجتماعي مع أهمية أن يترافق مع هذا التكيف وذاك التوافق شعور بالرضا والسعادة.

وفي المصادر الإسلامية نجد ما يمكن أن يكون إجماعاً على أن تحقيق التوازن بين البدن والروح في طبيعة الإنسان شرط ضروري لتحقيق الشخصية السوية التي تتمتع بالصحة النفسية، وهي النفس التي سماها المولى عز وجل في قرآنه المجيد (النفس المطمئنة). إن الإنسان السوي صاحب النفس المطمئنة هو الذي يعني بصحة البدن وقوته، ويشبع حاجاته الضرورية عن الطريق الحلال، ويشبع أيضاً حاجته الروحية بالتمسك بعقيدة التوحيد، والتقرب إلى الله تعالى بأداء العبادات والقيام بالأعمال الصالحة، والابتعاد عن السيئات وكل ما يغضب الله تعالى، وهو الذي يتوخى الاستقامة في السلوك، ويكون في كل أقواله وأفعاله متفقًا مع المنهج الذي وضعه الله تعالى

للإنسان فى القرآن الكريم، والذى بينه رسول الله ﷺ فى السنة الشريفة[٣].

وقد يعبر عن (التوافق) و(التوازن) بـ (الوسطية)، وهذا مما يمكن فهمه من الآية الكريمة التى يقول فيها عز وجل: ﴿**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً**﴾[٤].

وقوله أيضاً: ﴿**ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً**﴾[٥].

وعندما أراد أبو حامد الغزالى أن يعبر عن (السواء) المطلوب، أشار إلى أن الله عز وجل قد ركب فى الإنسان جملة من الدوافع التى تتصل بحب الدنيا وبالشعور بالمتعة واللذة وإشباع الحاجات المادية، وهى التى عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله: ﴿**زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب**﴾[٦].

وليس معنى هذا الوقوف فى وجه هذه الدوافع والحاجات، فهى جزء من (فطرة) الإنسان التى خلقه الله عليها، وهى لازمة لحفظ النوع البشرى واستمرار الحياة على الأرض إلى ما شاء الله، ولكن الإسلام يحذر من الخضوع لها والسير على طريقها بغير حدود، ذلك أن الغاية الكبرى للإنسان إنما فى التزام تعاليم الله والسعى إلى مرضاته، ومن هنا تجىء أهمية الفئة الأخرى من الدوافع التى هى دوافع (هدى)، والتى من شأنها أن توثق العلاقة بين الإنسان وبين خالقه، ومن هذه الدوافع: التوكل على الله، وحب الله، وحب رسوله، وحب القرآن، والخوف والرجاء، والذكر، والشكر، والصبر، والحمد.

وتعامل الإنسان مع دوافع الهوى سهل يسير ومغر، لكن دوافع الهدى تحتاج إلى مغالبة وصبر ومقاومة ومشقة، مما يجعل من التربية عليها عملية مجاهدة، والنجاح فى هذه التربية هو الذى يوصل إلى (السواء) الذى يكسب الإنسان صحة نفسية حقيقية[٧].

ولم يقتصر تعريف الصحة النفسية فى الإسلام على تحقيق التوازن داخل الفرد، بل امتد إلى تحقيق التوازن بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة التى يعيش فيها، وذلك باعتدال فى تحصيل كل منها[٨]. فقد أمر رسول الله بألا نبالغ فى العبادات ونهمل حقوق الناس، فقال ﷺ لعبد الله بن عمر رضى الله عنهما: "ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل" قال: بلى يا رسول الله. قال:"فلا تفعل وصم وأفطر ونم وقم،

فإن لجسدك عليك حقًا، وإن لعينك عليك حقًا، وإن لزوجك عليك حقًا، وإن لزورك عليك حقًا". وعندما قال سلمان لأبي الدرداء: إن لربك عليك حقًا، وإن لنفسك عليك حقًا، وإن لأهلك عليك حقًا، فأعط كل ذي حق حقه، قال رسول الله: "صدق سلمان"[٩].

وجعل الإسلام الفرد مسئولاً عن الجماعة، وطالبه بحفظها وحمايتها ورعايتها فقال رسول الله ﷺ: "ما من عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنه"[١٠].

وقال: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً"[١١]. وقال: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"[١٢].

وإذا كانت المصادر الإسلامية المختلفة تؤكد على الدور الفعال للعقيدة في تمتع الإنسان بصحة نفسية وشخصية سوية، إذا قامت هذه العقيدة على وعي صحيح وتطبيق سوي، فإن هناك دراسات أخرى في مجتمعات مغايرة تشير إلى أثر الدين عامة إيجابيًا، فقد أجرى (بنبردج) Banbridg دراسة عن دور البيئة الدينية في منع الانحراف، وقد أسفرت النتائج عن وجود علاقة دالة بالسلب بين تقديرات رجال الدين والتقديرات الإحصائية لارتكاب الجرائم، بينما لا توجد هذه العلاقة السالبة بين تقديرات رجال الدين والتقديرات الإحصائية للانتحار والجنسية المثلية، وفسرت ذلك بأن هناك نظريات وضعية قوية مؤثرة تتحدى النظريات البسيطة لدور الدين في تلك المجتمعات. وفي عام ١٩٨٦ قام نيومان وزيبرمان Neyman & Ziberman بدراسة ارتباط التدين بالخصوبة وكثرة الإنجاب في إسرائيل، وقد أظهرت النتائج أن اليهود في إسرائيل الأكثر تدينًا لديهم نسبة خصوبة مرتفعة ومعدلات منخفضة من استخدام وسائل منع الحمل، وأن المرأة ذات الأصل الأمريكي الأوربي تنجب أقل من المرأة في إسرائيل، بينما المرأة ذات الأصل الأسيوي الأفريقي تنجب أكثر من المرأة في إسرائيل.

وأجريت دراسة عام ١٩٩٠ عن الاعتقاد الديني وعلاقته بالعلاج النفسي والحالة الطبية على أساس أن الدين مرتبط بالصحة والسعادة والشفاء من الأمراض، بلغ مجتمع الدراسة ٣٠ مريضاً من الإناث مكسوري عظام الفخذ، وقد أشارت النتائج إلى وجود علاقات بين الاعتقاد الديني المتصاحب بمستوى

منخفض من الاكتئاب والقدرة على التجوال والمشى الجيد، وفسرت الدراسة ذلك بأنه راجع إلى الاعتقاد الدينى القوى الذى يقلل من احتمال تعرض هؤلاء للاكتئاب ويكنَّ أكثر احتمالاً للمشى على أرجلهن تباعاً، ويستجبن جيدًا للعلاج الطبيعى(١٣).

وإذا كانت العقيدة الدينية بهذه الصورة تقوم مقام (العمود الفقرى) للصحة السوية، إلا أنها من ناحية أخرى، قد تكون مجالاً لصراع قيمى عنيف يعيشه الشباب تضطرب معه شخصياتهم، وقد يقودهم هذا الاضطراب إلى انحرافات شتى، لكن كيف يمكن أن يودى الدين إلى صراع قيمى؟ الحق أن تأملاً فى الأسباب التالية يمكن أن يفسر هذا(١٤).

الأول: يعود إلى ما تفرضه تعاليم الدين والمثل الأخلاقية المتعارف عليها وبين الرغبة فى إشباع حاجات الشباب، وخاصة ما يتعلق منها بالجنس، ومن ثم يلاحظ السلوك المتردد بين التدين وعدمه، وما قد يتراوح بين الطرفين من درجات.

ويقول الغزالى عن صراعه الذى عاناه بين شهواته الدنيوية وجذباته الأخروية: "لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة إلا وتحمل عليها جند الشهوة حملة فتفترها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى سلاسلها إلى المقام (فى بغداد حيث الجاه والمال) ومنادى الإيمان ينادى: الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمل إلا قليل وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد.

ثم يعود الشيطان ويقول: هذه حال عارضة، إياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال، فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص. ربما لا يتيسر لك المعاودة..

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبًا من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمانين وأربعمائة، وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار.؟

ويبين الغزالى أثر هذا الصراع على قلبه وتلك المجاهدة على نفسه بأنها "أورثت عقلة فى اللسان وحزنًا فى القلب بطلت معه قوة الهضم ومرارة الطعام والشرب فكان لا ينساغ له شربة ولا ينهضم له لقمة"(١٥).

الثانى: يعود إلى أن روح الدين متأصلة فى الشباب، والمشكلة إذن صراع يعيشه ناتج بين ما يتفاعل فى

نفسه وإحساسه وبين تناقضات تنهال على عقله، أما حياته اليومية فهي لا تساعده، في تأكيد إحساسه الديني، بل وتشده إلى صراعات ومتاهات وما ينتج عنها من حيرة واضطراب[١٦].

فهو في الشارع يرى تبذلاً أو يسمع فحشاً دون أن يرى عقاباً رادعاً أو موقفاً حازماً، بل يرى تفسخاً قيميًّا مرخصًا به[١٧].

ويرى في جانب آخر أجهزة إعلام تتحدث عن الشباب المنحرف أو المتطرف أو المتعصب أو الإرهابي من غير أن يقابل ذلك توجيه رشيد[١٨].

الثالث: مثالية الشباب مع فطرتهم النقية، وقد أزاد في مثاليتهم عرض الإسلام في أسلوب الماضي وحده، وهو أسلوب يرتبط بتفكير هذا الماضي واتجاهات الحياة فيه، وبذا يبدو الإسلام غريباً، أو في عزلة عن حياة الشعب المعاصرة[١٩].

ويزيد الأمر تعقيدًا محاولة البرهنة على بهاء الدين ومجده بتصوير الواقع الإسلامي في عهد ازدهاره بصورة تقربه من الفكر الأسطوري دون النظر إلى الواقع نظرة شاملة تبدو فيها قوى البناء وقوى الهدم معًا في آنٍ واحد[٢٠].

وبغير ذلك تزداد الفجوة بين الشباب وواقعه، إذ إن تشويه الماضي والحاضر بتكبير أو تصغير يعني اضطراب العمل ومعاداة الحاضر والانصراف عنه[٢١].

ومن منطلق المثالية وهذا العرض المشوه تعلو صيحات شبابية لإقامة حكومات دينية، في حين أن الأوضاع الاجتماعية المعاصرة لا تقبل فكرة الحكومة الثيوقراطية التي ترتكز على حكم رجل أو رجال يعتقدون أنهم خلفاء الله أو ظله في أرضه، وكل ما نادى به المصلحون هو محاولة وضع مبادئ الدين المثالية في شكل تطبيقات مكانية وزمانية على أساس أنها متطورة وفقا للحاجات والمقتضيات والملابسات الاجتماعية والبيئية[٢٢].

٢- في أحسن تقويم:

وفي خلق الله للإنسان ما يهيؤه لأن يعيش في صحة نفسية بشخصية سوية؛ ذلك لأننا نقرأ في القرآن الكريم قول الله تبارك وتعالى: ﴿**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون**﴾[٢٣].

و"أحسن التقويم" الذي خلق فيه الإنسان، هو ما ميز به الإنسان من المخلوقات الأخرى من العلم والفهم، وما أنعم الله به عليه من تمييز وإدراك، مما يمكنه من أن يتم رسالته على هذه

الأرض فيعمرها ويشيع الخير والسلام فيها عن طريق الإيمان بالله وما يوجبه من العمل الصالح، وبهذا يظل مستحقًا لوصف الإنسانية النبيلة كما خلقها الله، أما إذا تنكر لهذه النعمة، وجحد فضل خالقه عليه، واستخدم ما أعطاه الله من قوى فى عكس ما ينبغى أن تستخدم فيه، واختار لنفسه طريقاً يخالف ما توحى به فطرته وإنسانيته فما هو خليق بالبقاء فى الدائرة التى خلق عليها، وإنما الجدير به أن يسقط منها ويبعد عنها، ويرد إلى أسفل سافلين ولا يلوم إلا نفسه، فقد خير فاختار[٢٤]، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿**فأما من أعطى واتقى، وصدق بالحسنى، فسنيسره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى**"[٢٥].

وقد تكرر الأمر الإلهى للملائكة بالسجود لآدم فى آيات: البقرة ٢٤، الأعراف ١١، الحجر ٢٩، الإسراء ٦١، الكهف ٥٠، طه ١١٦، ص ٢٢، يلفتنا منها بوجه خاص، آية الأعراف: ﴿**ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين**﴾، بما تبيح لنا من الاطمئنان إلى أن نعتبر أبوة آدم للإنسان هى موضع هذا التكريم؛ إذ إن الخطاب فى صدر الآية عام لبنى الإنسان، وهذا العموم مستفاد من ضمير الجماعة للمخاطبين: ﴿**خلقناكم ثم صورناكم**﴾، والسجود إذا كان لغير الله، فليس معناه العبادة بالمصطلح الدينى لمعنى السجود، وإنما هو الخضوع، على أصل الاستعمال اللغوى للمادة، وبهذا المعنى تفسر آيات السجود لآدم، أو للنوع الإنسانى فيه[٢٦]. وبذا يجب التفرقة بين ضربين من السجود لله: سجود باختيار وليس ذلك إلا للإنسان، وبه يستحق الثواب، وسجود بتسخير، وهو عام فى المخلوقات: ﴿**ولله يسجد ما فى السموات وما فى الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون**﴾[٢٧].

ولقد استهوى كثيرين أن يصفوا الإنسان التقى ذا الشخصية السوية بأنه (ملاك)، لكننا جميعا بشر آدميون، ليست لنا طبيعة الملائكة، ولا بأس علينا من التشبه بالملائكة، إذا أريد به مجاهدة أهوائنا ومحاولة التسامى والتطهر، فالإنسانية فينا تظل كادحة أبدًا إلى ما تتصوره مثلاً أعلى، ونبقى مع هذا التسامى بشرًا، أبناء هذه الأرض التى خلقنا منها وإليها نعود[٢٨].

ولسنا بهذه البشرية دون الملائكة منزلة وقدرًا: الملائكة مسخرون فى أمر

ربهم، والله سخر لنا، نحن الآدميين، ما في السموات والأرض وما بينهما، ولقد أمروا أن يسجدوا لآدم؛ تكريماً وخضوعاً وتسخيرًا بأمر الله، واستخلف دونها فى الأرض من قبل أن يهبط إليها، وهذا ما عجبت له الملائكة؛ إذ الكون قبل هذا الآدمى مبرأ مما يتوقع منه من عصيان وغرور وإفساد، وكل الكائنات تخضع لما يراد بها على وجه التسخير المطلق.

ولم يحل دون تكريم الآدمية، ما جبلت عليه من استعداد للخير والشر، للطاعة والمعصية، للهدى والضلال، فذلك من مقتضيات حملها أمانة التكليف الصعبة التى أشفقت منها السموات على رحابة آفاقها وشاهق علوها، والأرض على سعتها وضخامتها وطاقتها المادية على التحمل، والجبال على صلابتها ورسوخها، وحملها هذا الإنسان باختياره، على ضآلة جرمه وضعف طاقته المادية بالنسبة إليها[٢٩]، فظلم نفسه بالعبء الثقيل، عن جهل بفداحة مسئولية الاختيار وعسر الحساب:

﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأشفقن منها وأبين أن يحملنها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ليعذب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات، وكان الله غفوراً رحيماً﴾[٣٠].

إن القرآن كتاب تبليغ وإقناع وتبيين، وقوام هذه الفضيلة فيه هذا التوافق بين أركانه وأحكامه، وبين عقائده وعباداته، وبين حجته ومقصده، فكل ركن من أركانه يتنزل فيه بأقداره، ويوافق فى تفصيله سائر أركانه التى تتم به أو يتم بها على قدر مبين.

وليس أتم ولا أعجب من التوافق بين تمييز الإنسان بالتكليف، وبين خطاب العقل فى هذا الكتاب المبين، بكل وصف من أوصاف العقل، وكل وظيفة من وظائفه فى الحياة الإنسانية[٣١].

ومكان الإنسان فى القرآن الكريم هو أشرف مكان له فى ميزان العقيدة، وفى ميزان الفكر، وفى ميزان الخليقة الذى توزن به طبائع الكائن بين عامة الكائنات.

إنه الكائن المكلف... وهو بهذه الصفة أصوب فى التعريف من قول القائلين (الكائن الناطق) وأشرف فى التقدير، وهو بهذه الصفة كذلك أصوب فى التعريف من الملك الهابط ومن الحيوان الصاعد وأشرف فى التقدير من هذا وذاك، وتفسير ذلك أن الكائن الناطق ليس بشيء، إن لم يكن

هذا النطق أهلاً لأمانة التكليف، وليس الملك الهابط منزلة تهدى إلى طريق الصعود أو طريق الهبوط.. وليس الحيوان الصاعد بمنزلة الفصل بين ما كان عليه وما صار إليه، ولا بمنزلة التمييز بين حال وحال في طريق الارتقاء، إنما الكائن المكلف شيء محدود بين الخلائق بكل حد من حدود العقيدة أو العلم أو الحكمة، وحادث من حوادث الفتح في الخليقة موضوع في موضعه المكين بالقياس إلى كل ما عداه..

إنها عجيبة لم تأت من مصادفات التضمين والتخمين؛ لأن الكتاب الذى ميز الإنسان بخاصة التكليف، هو الكتاب الذى امتلأ بخطاب (العقل) بكل ملكة من ملكاته، وكل وظيفة عرفها له العقلاء والمتعقلون، قبل أن يصبح العقل (درساً) يتقصاه الدارسون كنهاً وعملاً وأثرًا فى داخله وفيما خرج عنه، وفيما يصدر منه ويئول إليه[٣٢].

العقل مناط إنسانية الإنسان الناطقة، إذا عطل بالجهل والغفلة والعمى، مسحت بشرية الآدمى فهبط إلى دونية الدواب العجماء: **﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾**، والحواس أدوات الإدراك، لا ينظر إليها كتاب الإسلام من حيث هى أجهزة حسية فحسب، بل هى فيه وسائل وعى وتمييز وبصر، ومهما يعرض لها من خلل يعطل وظيفتها العضوية، فليس بحيث يطمس إنسانية البشر، وإذا لم يمكن تدارك الخلل بالطب والعلاج، فإن الآدمى يظل إنسانًا، ولو كان قد ولد أكمه وأعمى، أو أخرس وأصم[٣٣]، وفى ابن أم مكتوم نزلت آيات: **﴿عبس وتولى أن جاءه الأعمى، وما يدريك لعله يزكى أو يذكر فتنفعه الذكرى﴾**.

إنما ينطفىء جوهر الإنسان بعمى البصيرة وصمم الوعى وضلال الرشد، فالعمى عمى البصيرة، والبكم سكوت على منكر وكتمان لكلمة الخير، والصمم صد عن دعاء الحق والهدى، وغفلة عما يرى من آيات العظة والاعتبار: **﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون﴾**[٣٤].

ومن هنا يرتبط الإيمان بالعقل فى العقيدة الإسلامية ارتباطاً وثيقاً، فكتاب الإسلام يتجه إلى العقل فى تأييد الدين وترسيخ الإيمان، والله يبين الآيات لقوم يعقلون، ويؤمنون، ويضرب الأمثال لقوم يتفكرون ويبصرون ويفقهون ويوقنون، ويسوق العبرة لأولى الألباب.

والعالمين؛ لأنهم المرجوون للنظر في القدرة الإلهية، وتدبر النظام الكوني المحكم، والإيمان بأنه لم يوجد عبثا، ولا يمكن أن يسير بتلقائية عشواء[٣٥].

ولقد أودع الله تعالى هذا الكون العظيم آيات تدل عليه وتشهد أنه الخالق المبدع المدبر الذى لا إله إلا هو، ففى خلق السموات والأرض دلائل لا تحصى؛ منها البعيد جدًّا، والقريب الملاصق، ولكن عالم السموات والأرض واسع جدًّا وكثير المحتوى، فكيف نتفكر فيه؟[٣٦].

هنا تدخل الخالق سبحانه فعرفنا نماذج للظواهر الجديرة بالتفكير، وهى وحدها أمثلة تملأ الحواس التى يملكها الإنسان، وهو إذا تفكر فيها بإمعان هزت أعماقه هزًّا، فاختلاف الليل والنهار وحده آيات لذوى الألباب، وكذلك السفن الجارية فى البحر تنقل الناس وتحمل أثقالهم، وكذلك الماء المنزل من السماء فتحيا به الأرض الجدباء القاحلة، وكذلك إيجاد الدواب وتوزيعها فى مختلف الأماكن، وكذلك نظام حركة الرياح، وكذلك السحاب المحمل ببخار الماء المتصاعد من منطقة تستغنى عنه ليساق إلى منطقة تتلهف إليه عطشا، فقليل العلم يجد ضالته فى معرفة الخالق سهلة المنال، وكثير العلم يجدها كذلك، ولكنه يكون أخبر بما وجد وأعرف وأشد إيمانًا وأرسخ يقينًا وأخشى للخالق.

فالعقل هو مناط التفكير بكل ظواهر الخلق والإبداع والتدبير المتاحة للإنسان، ومن ذا الذى يزعم أن تلك الظواهر بعيدة عن تناول الإنسان وهى تملأ حواسه كلها وتلتصق بحياته كالتصاق تعاقب الليل والنهار وما فيه من منافع للحياة وكالتصاق انتقاله بحرًا من جهة إلى أخرى فوق الأرض ابتغاء العيش الأصلح والفوائد الأجزل، وكالتصاق المطر بحياة الإنسان والزروع التى يأكل ثمارها ويتاجر، والحيوانات التى منها يأكل ويشرب ويلبس ويدخر وعليها يركب ويصول ويزهو وينتقل وبها يثرى ويتنعم ويتمكن ويعز، وكالتصاق الدواب بحياته، وكالتصاق الرياح، وكالتصاق السحاب[٣٧].

فمن فكر واهتدى فهو مكرم العقل، ومن لم يفكر فشأنه كالبهائم تأكل وتشرب وتلتذ لا تدرى ما يصير إليه شأنها فى نهاية المطاف، ومن فكر ولم يهتد فهو أضل من البهيمة؛ إذ إنه فكر ولكنه لم ينتفع بما عقل فراح يأكل ويشرب ويلتذ وهو لا يعبأ بسوء العاقبة، ﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار

والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[٣٨].

ومن هنا لم تكن لدى الفقهاء المسلمين الأوائل حساسية بالنسبة لمضمون العقل، ووجد من قال: "كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع، والعقل رسول في الباطن، والشرع عقل في الظاهر". وقد اتفق المسلمون تقريباً على أن الاعتقاد بالله متقدم على الاعتقاد بالنبوات، فلا يمكن الإيمان بالرسل إلا بعد الإيمان بالله، فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل، ولا من الكتب المنزلة، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله، وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً ويرسل رسلاً، ومن أجل ذلك قال علماء الكلام: إن أول واجب يلزم المكلف أن يأتي به هو النظر والذكر؛ لتحصيل الاعتقاد بالله؛ لينتقل منه إلى تحصيل الإيمان بالرسل وما أنزل عليهم من الكتب- فمن قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل كالعلم بوجود الله وقدرته على إرسال الرسل، فأول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي[٣٩].

وقد ألف ابن تيمية في موضوع العقل والنقل كتابين من أفضل الكتب، هما (درء تعارض العقل والنقل) و(بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)، أثبت فيهما أنه لا يوجد مطلقاً تعارض ما بين صحيح المعقول وصحيح المنقول، وأن الخلاف إنما يكون بين الظنيين منهما، وهذا أمر مفهوم وتسمح به الاجتهادات، وكل المذاهب الإسلامية تضع العقل هذا الموضع إلا فيما ندر، بيد أن أشدها إقراراً وأكثرها اعترافاً بمنزلة العقل هو المذهب الزيدي الذي وضع أصوله الإمام زيد بن علي (زين العابدين) بن الحسن بن علي بن أبي طالب[٤٠].

ويحتاج الاستشهاد بأقوال وكتابات مفكري وعلماء الإسلام إلى كتاب بذاته، ومن هنا فإننا نكتفي بمثال لأحد هؤلاء هو (أبو بكر الرازي) المولود بالري عام ٢٥٠هـ-٨٦٤م، المتوفى في عام ٣١٣هـ-٩٢٥م، فقد كتب فصلاً بعنوان (فضل العقل ومدحه)[٤١]، جاء فيه أن الباري - عز اسمه- إنما أعطانا العقل، وحبانا به؛ لننال ونبلغ به المنافع العاجلة والآجلة، غاية ما في جوهر مثلنا، أن يناله ويبلغه، وأنه أعظم نعم

الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا نفعًا.

ثم يقول صاحبنا: "وفى الجملة، فإنه الشيء الذى لولاه، كانت حالنا حال البهائم والأطفال والمجانين، وبه نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحى، فنراها كأن قد أحسناها، ثم نتمثل بأفعالنا الحسية صورتها، فتظهر مطابقة لما تمثلناه وتخليناه.

فإذا كان هذا مقداره وخطره وجلالته، فحقيق علينا ألا نحمله عن مرتبته، ولا ننزله عن درجته ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع فى الأمور إليه، ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط الهوى الذى هو آفته ومكدره، والحائد به عن سننه ومحجته وقصده واستقامته، والمانع من أن يصبب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقبه فى أموره، بل نروضه ونذلله ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه.."[٤٢].

٣- مظاهر مرض:

للشخصية المريضة نماذج عدة، تبعاً لسيطرة إحدى السمات المرضية فيها على بقية السمات، إلا أنه يجمعها قاسم مشترك هو فقدان الإيمان الصحيح، والشخصية المريضة مسئولة عن أعمالها فى الدنيا والآخرة: **﴿ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون﴾**[٤٣].

والشخصية المريضة فى حالة حدود بين المرض والصحة بالمعنى المتعارف عليه لدى علماء النفس، إذ نادرًا ما تشعر أو تعلم أو تعترف هذه الشخصيات بعدم اتزانها ما دامت تجد متنفسًا لتنفيذ رغباتها وغاياتها وأهوائها ونزواتها اللا أخلاقية من خلال الأفراد الذين تتعايش معهم، أما إذا جابهها الغير ورفض الانصياع لرغباتها ونزواتها وأهوائها المريضة، فقد تتصل هذه الشخصيات غير المتزنة إلى عيادة الطب النفسى، ولكن بعد الكثير من المآسي الاجتماعية، فهى حينئذ (محطّمة محطّمة) (معذّبة معذّبة)، ولكنها بعد فترة لا تلبث أن تعاود سيرتها الأولى من إيذاء الغير ودون أى شعور بالذنب، بل على العكس فإنها تعتبر نفسها ضحية أخطاء وذنوب الغير، إنها من أصعب النفوس علاجًا وأشدها إيذاءً للمجتمع، وتنبيهاً لنا من المولى عز وعلا إلى خطورة هذه الشخصيات اللاأخلاقية نجد فى كتابه

الحكيم عشرات الآيات التى رسمت صفحات هذه الشخصيات، لا بل إن المولى سمى بعض سور القرآن بأسماء بعض النماذج منها تحذيرًا من خطورتها كسورة (المنافقون) و(المطففين) و(الكافرون)[٤٤].

ويعتبر (الجنون) أخطر الأمراض التى يمكن أن تصيب الإنسان، ومن هنا فقد عنى ببحثه الفقهاء، واعتبروا أن حدوثه سبب رئيسى يوجب الولاية على النفس، ويدخل فيه (العته) على رأى كثير من الفقهاء، وقد اتفقوا جميعًا على أن كليهما يوجب الحجر، ويحتاج إلى ولى على النفس يرعاه ويعاونه، وإلى ولى على المال يدير له أمواله، ويدبر أمره، وكلاهما مرض يقوم ببعض الأشخاص ويظهر فى التصرفات والأقوال والأفعال[٤٥].

وعمل الولى على النفس بالنسبة للمجنون هو كعمله بالنسبة للصغير؛ إذ إن كليهما واجه الحياة بغير سلاح من العقل الذى يدبر الأمور، ويجعل صاحبه قادرًا على الدفاع عن نفسه، والمحافظة على ذاته، وطلب ما يحتاج إليه من غذاء وكساء ومأوى وعلاج ودواء، فالولى على النفس لا يتركه فى الطرقات بحيث يتعرض الناس لأذاه، ويتعرض هو لأذى الناس، ويكون مظهره معلناً فَقْدَ كرامته.

وفى الجملة، ما يجب على الولى بالنسبة للصغير هو الذى يجب عليه بالنسبة للمجنون، إلا التأديب، فإن التأديب بالنسبة له يكون تعذيبا لا جدوى منه، وإنه ليكون من القسوة أن يضربه الولى؛ لأنه ايذاء لا جدوى فيه، ولذلك رأينا الفقهاء بالإجماع يمنعون تعزيره، ولو على وجه التأديب؛ لأنه ليس أهلا للعقاب ولا رجاء فى تأديبه، وأن تعزيزه لا يتفق مع الإنسانية، وكيف يسوغ ضرب شيخ هرم ويرجى بضربه تأديبه، إن ذلك لا تسوغه الرحمة ولا الذوق السليم، وهو مريض يعالج بالرفق، ولا يعالج بالعنف[٤٦].

كذلك رأى الفقهاء أن الحدود الشرعية لا تقام على المجنون، لأنه غير مكلف، إذ التكليف يقوم على العقل وهو ليس بعاقل، ولا تكليف إلا لقادر وهو عاجز، فإذا زنى أو شرب أو سرق أو اشترك فى قطع الطريق، لا يقام عليه الحد، وإذا كان المسروق قائماً بذاته رد إلى صاحبه، وإن كان قد استهلكه أو هلك فإنه يضمن من ماله إذا لم يتجاوز عشر الدية، فإن تجاوزها فإن التعويض يكون على عاقلته[٤٧].

وقد أشرنا من قبل إلى أن الإنسان يتضمن في شخصيته صفات الحيوان المتمثلة في الحاجات البدنية التي يجب إشباعها من أجل الحفاظ على الذات وبقاء النوع، كما يتضمن أيضًا صفات الملائكة المتمثلة في تشوقه الروحاني إلى معرفة الله سبحانه وتعالى والإيمان به وعبادته وتسبيحه، وقد يحدث بين هذين الجانبين من شخصية الإنسان صراع، فتجذبه أحيانًا حاجاته وشهواته البدنية، وتجذبه أحيانا أخرى حاجاته وأشواقه الروحية، ويشعر الإنسان بالصراع في نفسه بين هذين الجانبين: المادى والروحى، ويشير القرآن الكريم إلى ذلك في قوله: **﴿فأما من طغى، وآثر الحياة الدنيا، فإن الجحيم هي المأوى، وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى﴾**[٤٨].

ولعل مشيئة الله سبحانه وتعالى قد اقتضت أن يعاني الإنسان- من بين ما يعانيه من مشاق الحياة- هذا الصراع النفسي بين مطالبه البدنية ومطالبه الروحية: **﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد﴾**.

ولعل مشيئة الله تعالى قد اقتضت أيضاً أن يكون أسلوب الإنسان في حل هذا الصراع هو الاختبار الحقيقي والأساسي الذى وضعه الله تعالى للإنسان في هذه الحياة، فمن استطاع أن يوفق بين الجانبين المادى والروحى في شخصيته، وأن يحقق بينهما أكبر قدر مستطاع من التناسق والتوازن، فقد نجح في هذا الاختبار، واستحق أن يثاب على ذلك بالسعادة في الدنيا وفي الآخرة، وأما من انساق وراء شهواته البدنية وأغفل المطالب الروحية فقد فشل في هذا الاختبار، واستحق أن يجازى على ذلك بالشقاء في الدنيا وفي الآخرة[٤٩].

﴿فذكر إن نفعت الذكرى سيذكر من يخشى ويتجنبها الأشقى الذى يصلى النار الكبرى ثم لا يموت فيها ولا يحيا قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى بل تؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى﴾[٥٠].

وقد وصف القرآن الكريم درجات مختلفة للقلق والخوف الطبيعى مع ما يصاحبها من أعرض عضوية في الجسم، لكن هذه الدرجات إذا وصلت إلى الحد الذى تصاب فيه شخصية الإنسان بخلل يعطله عن ممارسة دوره في الحياة، تصبح مرضا، أما هذه الدرجات للقلق والخوف الطبيعي فإنها تتبدى تصاعديا في الآيات التالية:[٥١].

- الضيق النفسى: **﴿ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون، فسبح بحمد**

ربك وكن من الساجدين، واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾[٥٢].

- الخوف: ﴿أشحة عليكم فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك تدور أعينهم كالذى يغشى عليه من الموت﴾[٥٣].

- الجزع: ﴿إذا مسه الشر جزوعاً﴾[٥٤].

- الهلع: ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً﴾[٥٥].

- الرعب: ﴿وقذف فى قلوبهم الرعب فريقاً تقتلون وتأسرون فريقاً﴾[٥٦].

- الفزع: ﴿لا يحزنهم الفزع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى توعدون﴾[٥٧].

- الذهول: ﴿يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها﴾[٥٨].

- سكارى: ﴿وترى الناس سكارى وما هم بسكارى، ولكن عذاب الله شديد﴾[٥٩].

والغضب بسبب أمر غير أساسى أو ضرورى أو هام، أو بسبب عرض زائل من أعراض الدنيا التافهة فإنما هو أمر غير محمود، ولذلك ذم الله تعالى الكفار من أهل مكة الذين منعوا النبى صلى الله عليه وسلم من دخول مكة للعمرة قبل صلح الحديبية بسبب غضبة الجاهلية الصادر عن الكبر المذموم، وعن الأنفة الباطلة[٦٠]، قال تعالى: ﴿إذ جعل الذين كفروا فى قلوبهم الحمية حمية الجاهلية فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين﴾[٦١].

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يغضب لشخصه وإنما يغضب للحق، وإذا اجترئ على حد من حدود الله، فقال على رضى الله عنه: "كان رسول الله ﷺ لا يغضب للدنيا، فإذا أغضبه الحق لم يعرفه أحد، ولم يقم لغضبه شىء حتى ينتصر له"[٦٢].

ويشير الرازى إلى أن الله جلت حكمته قد جعل الغضب فى الحيوان حتى يستطيع الانتقام ممن حاول الإضرار به. وإذا كان الغضب أمرًا عارضاً بالنسبة للإنسان فإن الإفراط فيه وتجاوز الحد ربما يعطل عمل العقل ويصل بالغاضب إلى أن يؤذى نفسه أكثر من المغضوب منه[٦٣].

ويشعر كل إنسان لدى فقدانه لشىء عزيز عليه بنوع من الإحباط، نعته بالطبيعى وليس المرضى، وهو عملية مقاومة نفسية يستطيع من خلالها الإنسان تخطى صعوبات عرضية؛ والمسلم الذى فهم دينه وعقل معنى المصيبة من الزاوية الإسلامية باعتبارها

ابتلاء من الله عز وجل و﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾(٦٤)، ﴿لتبلون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرًا وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور﴾(٦٥)، المسلم بهذا المعنى لا يعرف من الإحباط النفسى إلا الإحباط الطبيعى الذى تبقى عوارضه لبضعة أيام أو أسابيع على الأكثر، علماً أن هذه العوارض طفيفة وليست مزعجة كعوارض الإحباط النفسى المرضى، فالرسول ﷺ حزن حزناً طبيعيًّا عند موت زوجته خديجة وعمه أبى طالب(٦٦). روى البخارى أن الرسول ﷺ دخل على ابنه ابراهيم وهو يجود بنفسه، فجعلت عينا رسول الله تذرفان، فقال له عبد الرحمن بن عوف: وأنت يا رسول الله؟ فقال: "يا ابن عوف إنها رحمة"، ثم أتبعها بأخرى فقال: "إن العين تدمع والقلب يحزن، ولا نقول إلا ما يرضى ربنا وإنا بفراقك يا إبراهيم لمحزنون".

وعندما أراد ابن قيم الجوزية الدمشقى المولود سنة (٦٩١هـ - ١٢٩٢م)، والمتوفى سنة (٧٥١هـ - ١٣٥٠م) بدمشق أن يفرق بين صحة الأبدان وصحة النفوس، قال: إن المرض نوعان: مرض القلوب ومرض الأبدان وهما مذكوران فى القرآن، وأشار إلى أن مرض القلوب نوعان: مرض شبهة وشك، ومرض شهوة وغى(٦٧)، وكلاهما فى القرآن، قال تعالى فى مرض الشبهة: ﴿فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً﴾(٦٨)، وقال تعالى: ﴿وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون: ماذا أراد الله بهذا مثلاً﴾(٦٩)، وقال تعالى فى حق من دعى إلى تحكيم القرآن والسنة أبى وأعرض: ﴿وإذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين أفى قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون﴾(٧٠) فهذا مرض الشبهات والشكوك.

وأما مرض الشهوات، فقال الله تعالى: ﴿يا نساء النبى لستن كأحد من النساء، إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض﴾(٧١).

وكان من الطبيعى أن يحظى (السكر) بالنقد الشديد من مفكرى الإسلام، فالخمر محرم فيه بصريح النصوص، فهذا أبو بكر الرازى يعدد عددا من الأعراض والنتائج المرضية الجسمية التى يمكن أن تترتب على إدمان

السكر، ويضيف إليها ما يؤدى إليه من فقد العقل وشل قدرة الإنسان على مواصلة التعامل مع مفردات الحياة بكفاءة واقتدار "والقعود به عن إدراك جل المطالب الدنيوية والدنيائية، حتى إنه لا يكاد يتعلق منها بمأمول، ولا يبلغ حظوة، بل لا يزال منها منحطاً مشتغلاً"[٧٢]، ويقول أيضاً: "وبالجملة فإن الشراب من أعظم مواد الهوى وأعظم آفات العقل، وذلك أنه يقوى النفسين- أعنى الشهوانية والغضبية- ويشحذ قواهما حتى يطالباه بالمبادرة إلى ما يحبانه، مطالبة حثيثة، ويوهن النفس الناطقة ويبلد قواها، حتى لا تكاد تستقصى الفكر والروية، بل تسرع العزيمة وتطلق الأفعال قبل أحكامها ويسهل ويسلس انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد تمانعها ولا تأبى عليها، وهذه مفارقة النطق والدخول فى البهيمية"[٧٣].

٤- نحو العلاج والسوية:

روى مسلم فى صحيحه- من حديث أبى الزبير عن جابر بن عبد الله، عن النبى ﷺ أنه قال: "لكل داء دواء، فإذا أصيب دواء الداء: برئ بإذن الله عز وجل"[٧٤].

وفى الصحيحين[٧٥]: عن عطاء، عن أبى هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: "ما أنزل الله من داء، إلا أنزل له شفاء"[٧٦].

وفى مسند الإمام أحمد، من حديث زياد بن علاقة عن أسامة بن شريك، قال: "كنت عند النبى ﷺ، وجاءت الأعراب، فقالوا: يا رسول الله، أنتداوى؟ فقال: نعم يا عباد الله، تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داء، إلا وضع له شفاء، غير داء واحد، فقالوا: ما هو؟ قال: الهرم"[٧٧].

وأهمية هذه الأحاديث أنها تؤكد أن المسلم لابد له من الاستناد إلى (الأسباب)، فلقد ظن البعض خطئًا أن الاعتقاد بأن الله عز وجل هو الخالق وهو المسير، يؤدى إلى الاعتقاد بأن (التداوى) لا لزوم له باعتبار أن (الشافى هو الله)، فقليل من التفكير لابد أن يؤدى بنا إلى التنبه إلى أن الدواء نفسه الذى يستعين به المريض هو من مخلوقات الله، وأن الطبيب الذى يرشد إلى طريق الشفاء هو كذلك ممن خلقهم الله، ومن ثم فالاعتماد على التداوى لا يمكن أن يكون منافيا للتوكل، ومن هنا يجىء قول ابن قيم الجوزية[٧٨]:

"وفى هذه الأحاديث الصحيحة، الأمر بالتداوى، وأنه لا ينافى التوكل، كما لا ينافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها، بل لا يتم حقيقة

التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التى نصبها الله مقتضيات لمسبباتها قدرًا وشرعًا، وأن تعطيلها يقدح فى نفس التوكل، كما يقدح فى الأمر والحكمة.."

وقد أكد علماء الإسلام على خطورة صنف من الناس يمارس التطبيب ن غير علم، وخاصة فى عصور سالفة حيث كان الشائع أن يكون عن طريق الخبرة والممارسة، وأن من يثبت عليه مثل هذا الجهل فلابد من عقابه، وتتضح هذه القضية أكثر بالنسبة للطب النفسى بصفة خاصة حيث يكثر فيه الأدعياء والمشعوذين والدجالين، قال رسول الله ﷺ: "من تطبب- ولم يعلم منه الطب، فهو ضامن"[٧٩]، أى لابد من أن يلزم بالتغريم.

وقد حاول ابن قيم الجوزية أن يرسم معالم عمل الطبيب مع المريض حتى يمكن أن يتم عمله على وجه صحيح، وذلك فى صورة عدد من القواعد، ذكرها كما يلى[٨٠]:

١- النظر من نوع المرض: من أى الأمراض هو؟

٢- النظر فى سببه: من أى شىء حدث والعلة الفاعلة التى كانت سبب حدوثه، ما هى؟

٣- قوة المريض، وهل هى مقاومة للمرض، أو أضعف منه. فإن كانت مقاومة للمرض مستظهرة عليه: تركها والمرض، ولم يحرك ساكنًا.

٤- مزاج البدن: ما هو؟

٥- المزاخ الحادث على غير المجرى الطبيعى.

٦- سن المريض.

٧- عادته.

٨- الوقت الحاضر من فصول السنة، وما يليق به.

٩- بلد المريض وتربته.

١٠- حال الهواء فى وقت المرض.

١١- النظر فى الدواء المضاد لتلك العلة.

١٢- النظر فى قوة الدواء ودرجته، والموازنة بينها وبين قوة المريض.

١٣- أن لا يكون قصد الطبيب إزالة تلك العلة فقط، بل إزالتها على وجه يأمن معه حدوث ما هو أصعب منها، فإذا كان لا يستطيع أن يضمن ذلك، أبقاها على حالتها.

١٤- أن يعالج بالأسهل فالأسهل، فلا ينتقل من العلاج بالغذاء إلى الدواء، إلا عند تعذره، ولا ينتقل إلى الدواء المركب إلا عند تعذر الدواء البسيط، فمن سعادة الطبيب: علاجه بالأغذية بدل الأدوية وبالأدوية البسيطة بدل المركبة.

١٥- أن ينظر فى العلة: هل هى مما يمكن علاجها أولا فإن لم يكن ذلك ممكنًا، احترم نفسه بحيث لا يحمله الطمع على علاج لا يفيد شيئًا.

١٦- وان أمكن علاجها، نظر: هل يمكن زوالها أو لا فإن علم أنه لا يمكن، نظر: هل يمكن تخفيفها وتقليلها أو لا فإن لم يمكن، ورأى أن غاية الإمكان إيقافها وقطع زيادتها قصد بالعلاج ذلك.

١٧- ويشير ابن قيم إلى قضية على درجة كبيرة من الأهمية، ألا وهى ذلك التفاعل بين مؤثرات البدن ومؤثرات النفس، وإقراره بأثر الأمراض النفسية على الصحة البدنية، لدرجة قوله: إن الطبيب الذى يتقن المعرفة والفن الخاصين بالنفس الإنسانية، فضلا بطبيعة الحال عن علمه وفنه بالنسبة للجانب البدنى، فإنه يصبح طبيباً (كاملاً)، يقول: أن يكون له خبرة باعتلال القلوب والأرواح وأدويتها، وذلك أصل عظيم فى علاج الأبدان، فإن انفعال البدن وطبيعته عن النفس والقلب أمر معهود، والطبيب إذا كان عارفا بأمراض القلب والروح وعلاجهما، كان هو الطبيب الكامل، والذى لا خبرة له بذلك- وإن كان حاذقاً فى علاج الطبيعة وأحوال البدن- نصف طبيب، وكل طبيب لا يداوى العليل. يتفقد قلبه وصلاحه، وتقوية أرواحه وقواه بالصدقة وفعل الخير والإحسان، والإقبال على الله والدار الآخرة- فليس بطبيب"... ومن أعظم علاجات المرض: فعل الخير والإحسان، والذكر والدعاء، والتضرع والابتهال إلى الله، والتوبة، ولهذه الأمور تأثير فى دفع العلل وحصول الشفاء، أعظم من الأدوية الطبيعية[٨١].

١٨- التلطف بالمريض والرفق به، كالتطلف بالصبى.

١٩- أن يستعمل أنواع العلاجات الطبيعية والإلهية، والعلاج بالتخييل (الإيحاء)، فإن المهرة من الأطباء الذين يحسنون استثمار هذا الجانب يستطيعون أن يأتوا بنتائج مذهلة.

٢٠- والقاعدة الأخيرة يجمع فيها ابن قيم الجوزية أهم أركان العلاج، وهى: حفظ الصحة الموجودة، ورد الصحة المفقودة بحسب الإمكان، وإزالة العلة أو تقليلها بحسب الإمكان، واحتمال أدنى المفسدتين لإزالة أعظمهما، وتفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعظمهما.

وقد مارس المسلمون مهنة الطب فى إطار من التقاليد والنظم، يمكننا أن نستخلصها من الدراسة التحليلية لتاريخ

الطب الإسلامى، وعلى وجه الخصوص من القصص التى تدل على سلوك الأطباء المسلمين فى ممارستهم لهذه المهنة، أو ما وصل إلينا مما وضعوه من نظم وقوانين تنظم لهذه الممارسة[٨٢].

وكما أن التقاليد التى تحدد الإطار العام لسلوك الأفراد فى المجتمع تنشأ من حصيلة موروثة وأخرى تتولد داخل المجتمع نتيجة الظروف الزمانية والمكانية السائدة، فإن تقاليد ممارسة مهنة الطب لدى المسلمين لا شك أنها قامت أيضا على مزيج مما توارثه المسلمون من تقاليدهم العربية والإسلامية الأصيلة ومما نقلوه عن الأمم السابقة، وعلى الأخص اليونان والفرس ثم ما أضافوه على ذلك كله من ظروفهم الخاصة التى نشأت نتيجة لقيام الدولة العربية الإسلامية.

ويجمع لنا ابن رضوان صفات الطبيب كما يراها فيما يلى[٨٣]:

١- أن يكون تام الخلق، صحيح الأعضاء، حسن الذكاء، جيد الرؤية، عاقلاً، ذكورًا، خير الطبع.

٢- أن يكون حسن الملبس، طيب الرائحة، نظيف البدن والثياب.

٣- أن يكون كتومًا لأسرار المرضى لا يبوح بشىء عن أمراضهم.

٤- أن تكون رغبته فى إبراء المرضى أكثر من رغبته فى ما يلتمسه من أجرة، ورغبته فى علاج الفقراء أكثر من رغبته فى علاج الأغنياء.

٥- أن يكون حريصاً على التعليم والمبالغة فى منافع الناس.

٦- أن يكون سليم القلب، عفيف النظر، صادق اللهجة، لا يخطر بباله شىء من أمور النساء، والأموال التى شاهدها فى منازل الأعلاء، فضلاً عن أن يتعرض لشىء منها.

٧- أن يكون مأمونًا ثقة على الأمور والأموال، لا يصف دواء قتالاً ولا يعلمه ولا دواء يسقط، يعالج عدوه بنية صادقة كما يعالج حبيبه.

وقد أشار (نجاتى) إلى عدد من مؤشرات الصحة النفسية فى ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية، وخاصة من حيث علاقة الفرد بنفسه[٨٤].

فهو يعرف نفسه، ويعرف إمكاناته وقدراته وقدر نفسه، وتكون طموحاته فى الحياة على قدر إمكاناته وقدراته، وهو يسعى دائما إلى تحقيق كماله الإنسانى على قدر إمكاناته وقدراته.

ويعرف حاجاته ودوافعه ورغباته، ويقوم بإشباع ما يستطيع إشباعه منها بالطرق الحلال بتوسط واعتدال من غير إسراف، ويستطيع أن يتحكم فيما لا يستطيع إشباعه منها حتى تتاح له فى المستقبل الظروف المناسبة لإشباعها

بالطرق الحلال، وهو قادر على التحكم فى دوافعه وأهوائه وشهواته التى تتعارض مع القيم الدينية، والخلق الحسن، أو القيم الإنسانية والمعايير الاجتماعية.

وهو يدرك ما يجول بنفسه من مشاعر وانفعالات، وهو يشعر بالحرية والقدرة فى التعبير عما هو حسن وجميل ومقبول منها، كما أنه يستطيع أن يتحكم فيما هو قبيح ومرذول ومكروه منها: فهو يكظم غيظه ويتحكم فى غضبه، ولا يدع الحب لأى إنسان أو أى شىء ما أن ينسيه واجباته ومسئولياته الدينية والدنيوية(٨٥).

وهو يشعر بالمسئولية، ويعتمد على نفسه فى تولى أموره المعيشية، وهو واثق بنفسه، ويؤكد ذاته، وهو مستقل فى رأيه، وله قدرة كبيرة على الصبر وتحمل ضغوط الحياة ومشاقها، وله قدرة كبيرة على الكفاح من أجل التغلب على ما يواجهه من مشكلات الحياة، وهو يتقبل ما لا يستطيع التغلب عليه من مآسى الحياة بالصبر وبنفس راضية بحكم الله وقدره، وهو قنوع وراض بما قسمه الله تعالى له وقدره.

وهو مستقيم فى سلوكه، يعبر عن رأيه بصدق وشجاعة أدبية، حسن الأخلاق، وهو يؤدى عمله بأمانة وإخلاص، وبمهارة واتقان، وهو يميل دائمًا إلى القيام بالأعمال البناءة المفيدة، وملتزم بأداء واجباته ومسئولياته فى الحياة، وهو يعنى بصحته الجسمية، وبقوته البدنية.

وجعل الإسلام التقبل الاجتماعى محكًا للسلوك، فالسلوك السوى، هو الذى يتفق مع قيم المجتمع الإسلامى وعاداته وتقاليده وأعرافه، ويرضى عنه الناس ويتقبلوه، والسلوك المنحرف هو الذى فيه تعد على المجتمع، ويثير سخط الناس ونفورهم(٨٦)، قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾(٨٧).

ولم يترك الإسلام المجتمع يشرع لنفسه الحلال والحرام، أو يحسن الأفعال ويقبحها حسب ما يرضى الناس، بل ضبط قيم المجتمع وعاداته وتقاليده بشرع الله، فالسلوك السوى هو الذى يتفق مع قيم وعادات وتقاليد المجتمع التى لم يرد نهى عنها، أما إذا انحرف المجتمع، وأجمع الناس فيه على ضلالة، واعتادوا المعاصى، فلا سمع ولا طاعة ولا خضوع؛ لأن التوافق الاجتماعى السوى مشروط فى الإسلام باتباع شرع الله، قال رسول الله ﷺ: "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع

ولا طاعة"(٨٨). وقد أخذ الإسلام- كما سبق أن أشرنا- بمبدأ الوسطية الذى يقوم عليه المعيار الإحصائى، وربطه بشرع الله، ولم يربطه بشيوع السلوك عند معظم الناس فى المجتمع وطبقه على السلوكيات التى حسن الشرع الوسطية فيها، وقبح طرفيها، فمثلاً الإنفاق يمتد على خط متصل طرفاه: التقتير والتبذير، وهما مذمومان، والوسط بينهما ممدوح وهو السلوك السوى المقبول، قال تعالى: **﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومًا محسورا﴾**(٨٩).

أما السلوكيات الأخرى، فلا تنطبق عليها الوسطية؛ لأنها ذات اتجاه واحد فى الحسن أو القبح، فمثلاً قول الصدق والأمانة والإخلاص والتعاون سلوكيات حسنة ليس فيها وسط، وكذلك الخيانة والنفاق سلوكيات سيئة، ليس فيها وسط أيضا(٩٠).

ولأن النفس حين تعلقت بالبدن وألفت حياته قد صارت فى بعض الأحيان تضعف أمام مطالبه وشهواته، فتنجرف معه فى التردى فى حمأة الآثام والشرور، كانت دعوة الهدى القرآنى متكررة للإنسان أن يعمل دائما على ما (يزكى) نفسه ويطهرها من هذه الأدران، أو يحول دون ترديه فيها، فعملية تزكية النفس إذن هى عملية تطهير لها، حتى تعود إلى صفاء جوهرها، وصقل لها من كل الأوشاب التى علقت بها نتيجة انهماكها فى حياة البدن، هذا من جهة(٩١).

ومن جهة أخرى، قد تكون نفس الإنسان طاهرة وصافية، ولكنها فى كل وقت من أوقات تعلقها بالبدن عرضة لوسوسة النفس الأمارة بالسوء، التى تنتهز أدنى حالة من حالات الغفلة فتستدرجها إلى فعل السوء، وعند ذاك لا يعصم النفس الطاهرة من هذا الاستدراج إلا أن تكون دائما فى حالة تزكية لا تكف.

ومعنى هذا أن تزكية الإنسان لنفسه مطلوبة منه فى كل الحالات، صالحاً كان أم طالحاً.

ومبدأ تزكية النفس، كما يدلنا عليه الهدى القرآنى، يتعلق بصفة أساسية بأن يستحضر الإنسان، الخالق فى نفسه فى كل حاله وكل لحظة، فعند ذاك يتذكر الإنسان دائماً ما أمر الله تعالى به فيلزمه، وما نهى عنه فيتجنبه، ومن ثم تتجه الآية الكريمة **﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون، ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم، أولئك هم الفاسقون﴾**(٩٢).

إلى المؤمنين تأمرهم بتقوى الله، ويتكرر الأمر فى الآية نفسها بهذه التقوى، والتقوى هى أن تسلك فى الحياة، كأنك ترى الله، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، إنها القيام بالتكاليف كما أمر بها الله، والخوف من وعيده للمقصرين، إنها- بكل إيجاز- العمل بأوامره، وتجنب ما نهى عنه[٩٣].

وكثيرًا ما تعرض الخطايا فى طريق الإيمان كهفوات عارضة لا تستهوى صاحبها ولا تحتويه، وسرعان ما ينهض من عثار.. سرعان ما ينتزع نفسه من الخطايا إلى محيط الطهر ليغتسل فينقى.. وهكذا الصالحون: **﴿إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون﴾**[٩٤].

ونحن إذا تأملنا فى تركيب الآية وجدنا أن التقوى لا تنافى الخطيئة؛ لأنها خطيئة عارضة خفيفة تسبقها الغفلة ويصحبها الندم وتعقبها التوبة النصوح، إنها أشبه شىء بإنذار موجه للطائعين حتى يتنبهوا إلى مداخل الرجس ومسارب الشيطان حتى لا يستخفهم مرة أخرى[٩٥]، والتعبير بقوله: **﴿فإذا هم مبصرون﴾** يفيد انكشاف الحجب عن القلب وانجلاء الغمرة عن النفس وسرعة التنبه للخطر، لا بأس أن يكبو الإنسان كبوة عارضة ثم ينهض منها سريعًا، بيد أنه لا ينبغى، إذا ذل الإنسان ذلة خفيفة، ألا يجمد أمامها وألا يتوقف معها، بل يتجاوزها سريعًا إلى إستئناف المسيرة إلى الله راجيًا المغفرة والصفح، وعلى المربين أن يقودوا مثل هذا الشخص برفق ويفتحوا له طريقًا إلى ربه ليسعى إليه خفيفاً نشيطاً لا تئوده الذلة الطارئة ولا تثقل خطاه، وإذا كانت العادة قد جرت لدى الناس بأن يعتذر المخطئ لمن أساء إليه فيقبل عذره، فما أجدر أن يبادر الخطاءون بالتوب إلى ربهم كمحاولة لتصحيح الموقف معه سبحانه، وما أقبح أن تتراكم العثرات ثم لا تمحوها توبات ولا تعقبها اعتذارات[٩٦].

ولنتأمل كذلك قول المولى عز وجل: **﴿قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم، وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب﴾**[٩٧]، ولنقف عند قوله سبحانه: **﴿أسرفوا على أنفسهم﴾** ومعناه: أكثروا من الآثام والذنوب، هل يترك هؤلاء صرعى الآثام والخطايا أم أن هناك طبًا لنفوسهم وعلاجًا لهبوطهم؟ إن العلاج هو فتح الطريق أمامهم حتى لا تسود الآفاق فى وجوههم، لأن رحمة الله أوسع من تلك

الذنوب متى خلصت النوايا وصحت القلوب واستشعر الإنسان الأسى الممض على ما فرط فى جنب الله، وما أروع أن يسمع الخطاءون ﴿أنيبوا إلى ربكم﴾ فهو سبحانه يطلب إليهم أن يسرعوا بالعودة إلى رحابه، فسبحان من وسع الخطائين بصفحه وعفوه[٩٨].

ومن هنا اعتبر الإسلام الأبناء أمانة وضعها الله بين يدى الآباء، وهم مسئولون عنها، فإن أحسنوا إليهم بحسن التربية والتنشئة كانت لهم المثوبة وإن أساءوا تربيتهم استوجبوا العقوبة[٩٩].

عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع فى أهله ومسئول عن رعيته، وكلكم راع ومسئول عن رعيته"[١٠٠].

والأبناء يخلقون مزودين بقوى فطرية تصلح لأن توجه للخير، كما تصلح لأن توجه للشر، وعلى الآباء أن يستغلوا هذه القوى.وبوجهوها وجهة الخير ويعودوهم العادات الحسنة حتى ينشأ الطفل نشأة خيرة ينفع نفسه وينفع أمته، قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارًا﴾[١٠١]. قال على رضى الله عنه: "أى أدبوهم وعلموهم". وقال ابن عباس: "اعملوا بطاعة الله واتقوا معاصي الله وأمروا أهليكم بالذكر ينجيكم الله من النار".

وفى معنى هذه الآية، الحديث الشريف: "مروا الصبى بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، فإذا بلغ عشر سنين فاضربوهم عليها"[١٠٢]. قال الفقهاء: "وهكذا فى الصوم؛ ليكون ذلك تمرينا له على العبادة، لكى يبلغ وهو مستمر على العبادة والطاعة ومجانبة المعصية وترك المنكر"[١٠٣]. ويقول الرسول الكريم ﷺ: "أكرموا أولادكم وأحسنوا أدبهم"[١٠٤]. وفى هذا الحديث إرشاد إلى ما ينبغى أن يكون عليه الآباء من الكرم فى معاملة الآبناء؛ ليكون تصرف الأبناء فى المستقبل فيه معانى الكرم والوفاء.

٥- تربية المعوقين[١٠٥]:

وإذا كان المعوقون فئة من البشر قد ابتلى الله سبحانه وتعالى أفرادها بعلة أصابت جزءًا من الجسم فأعاقتهم عن الأداء الطبيعى، مما يشير بالتالى إلى أن (العلة) هنا (جسمية)، إلا أن المجتمع قد يسىء التعامل مع المعوق بحيث يفتح الباب لأن تكون الإعاقة سببًا فى (علة نفسية)، ومن هنا كانت عناية الإسلام بهؤلاء حتى يضمن أن كل فئات الأمة تسهم بإيجابية فى عملية التعمير التى

كلف بها الإنسان على هذه الأرض، كلٌ وفق طاقته وفى حدود إمكاناته.

وإننا إذ ننظر إلى الوسائل والسبل التى حرص الفكر الإسلامى على اتباعها لحسن تربية المعوقين ورعايتهم واستثمار طاقاتهم، نجد أمامنا المنطلقات التالية:

ليست الإعاقة مجرد مشكلة فردية ينتهى أمرها بتأهيل المعوق تأهيلاً جزئيًا عن طريق إعالته ومعالجة ما يمكن علاجه من صور عجزه، ومن ثم فإن الإسلام يعطى أهمية كبرى للسلوك الاجتماعى والتوجه الاجتماعى، فصلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد، والحج والزكاة فريضتان جماعيتان، والتواد والتراحم من القيم الأساسية وهكذا، ولابد أن هذا يفرض علينا نظرة شاملة للإعاقة من حيث ظروفها وعواملها المجتمعية كما يفرض المواجهة الجريئة الجادة لهذه الظروف.

لقد تميز الإسلام- كما أشرنا أكثر من مرة- بالنظرة المتكاملة فى معالجته لقضايا الإنسان ومشكلات المجتمع، مع حرصه على توفير التوازن الذى لا يخل بمكونات هذه النظرة المتكاملة، ومن ثم فلابد من النظر إلى قضية المعوقين من مسلمة أن الإنسان المتكامل القادر والفعال هو النموذج الأساسى للمسلم وأن أى إعاقة، هى انتقاص للنموذج الإنسانى الأساسى أو هى اغتراب عنه، وقد يتخذ الاغتراب صورة التشويه الجسدى أو العقلى أو الصحى أو الاجتماعى، ولا شك أن تجاوز هذا الاغتراب يتحقق بتقليص حجم الإعاقة وتقليص مضاعفاتها النفسية والاجتماعية، وفى ذلك ترسيخ لمبادئ العدالة وتكافؤ الفرص.

إن صور التعويق التى نجدها فى التراث الإسلامى ليست بطبيعة الحال شاملة لكل أنواع التعويق وإنما هى أمثلة ترتبط بها مبادئ، ومن ثم فإن هذه الحالات وتلك المبادئ ليست كل الأرض التى يجب أن يتحرك فوقها الباحث، وإنما يمكن له أن يمتد بأدواته وأساليبه العلمية لتشمل أمثلة أخرى ويضيف بالاستنباط أو القياس والاجتهاد مبادئ أخرى واتجاهات أخرى.

وأول سبيل فى تربية المعوقين الذى يستنتج عن قاعدة (رفع الحرج) عن المعوقين هو ضرورة الاندماج والاشتراك فى البيئة المعيشية بحيث يكون المجتمع مفتوحاً أمام كل أعضائه المعوقين، فيكون لهم الحق فى استخدام مؤسساته وإمكاناته كغيرهم من أفراد المجتمع، وهذا يتطلب بذل كل جهد ممكن لمساعدة أولئك الأشخاص المعوقين

العاجزين عن الخروج من منازلهم بصفة دائمة؛ حتى يعتادوا على الخروج من منازلهم بصفة دورية ويشتركوا فى حياة المجتمع.

والمعوقون كغيرهم من أفراد المجتمع يحتاجون إلى العلاقات الاجتماعية والمناسبات الترفيهية، كما يحتاجون إلى العلاقات الشخصية الحميمة وإلى العيش فى البيئة الاجتماعية والطبيعية التى تتيح لهم إقامة تلك العلاقات[١٠٦].

وثانى هذه السبل، تقبل الطفل على علاته، ذلك أن عددًا كبيرًا من الأطفال الذين يتعامل معهم المربى ينتمون إلى مستويات اجتماعية واقتصادية منخفضة، وقد يواجه هؤلاء الأطفال نوعاً من الإهمال من جانب الآباء والأمهات، وقد يذهبون إلى أمكنة التعليم وقد تعلموا مدى واسعًا من السلوك غير المرغوب فيه، وغالبًا ما تبدو على هؤلاء الأطفال بعض المظاهر الشاذة، وكثيرًا ما تبرز فيهم عادات اجتماعية سيئة، وقد يتحدثون بطريقة غير ملائمة، ومن هنا تصبح من أولى مسئوليات المربى فى هذا المجال أن يقوم مشاعره الذاتية واتجاهاته نحو الأطفال الذين لديهم مثل هذه الخصائص، وهى خصائص كثيرًا ما تدفع بالمربى الى تجنب الطفل أو اتخاذ اتجاه سلبى نحوه، ومن الضرورى أن نحذر تكوين انطباع عام ينجم عنه تبلور شعور شخصى تجاه الطفل المعوق مما يؤثر على الأداء الوظيفى للمربى[١٠٧].

ومما يساعد على ذلك أن الاعتبار الأدبى للمعوقين موفور فى الإسلام، سواء أكان ذلك من خلال قواعده العامة الشاملة أو من خلال مبادئ أخرى تخصهم بالذكر، ومما يدخل ضمن القواعد العامة ما أمر به الإسلام من إنزال الناس منازلهم تبعًا لما يتصفون به من تقوى وإتقان، كما هو فى قوله تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[١٠٨]، وقول النبى ﷺ: "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأجسامكم لكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم" وهو المعبر عنه بالحكمة المشهورة "قيمة الإنسان ما يتقنه".

وقد حرم الإسلام كل ما يخل بتكريم الإنسان كإنسان، وكان مما اعتبره من المحرمات والكبائر السخرية والاستهزاء والهمز بأى وسيلة كان ذلك، والنص القرآنى صريح فى هذا: ﴿**لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرًا منهم، ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيرًا منهن، ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب**﴾[١٠٩]، ومن هنا منع الإسلام مناداة المعوقين

بعاهاتهم، إلا حيث أصبح ذلك شهرة لازمة للتعريف، كالأعمش والأصم.

وقد التزمت المجتمعات الإسلامية بهذه التوجيهات الكريمة، إلا ما كان من استهواء الشيطان الشعرى لدى بعض الهجائين ممن هم فى كل واد يهيمون، حيث لم يزعجهم وازع الدين أو الخلق أو الرفق عن اتخاذ بعض الصفات الجسدية مادة للهجاء، وأمثلة ذلك معروفة فى كتب الأدب[110].

والسبيل الثالث، هو مراعاة ما بين المتعلمين من قدرات وامكانات وفروق، صحيح أن معظم ما كتب فى هذا المجال يتعلق بالدرجة الأولى بالأسوياء، إلا أن المنطق يشير إلى أن هذه المراعاة ما دامت مطلوبة للأسوياء فالمعوقون أشد حاجة إليها، يقول الغزالى: إن من الوظائف التى تجب على المعلمين، أن يقتصر المعلم بالمتعلم على قدر فهمه، فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله فينفره أو يخبط عليه عقله اقتداء برسول الله ﷺ حيث قال: "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم" وقال أيضًا: "ما أحد يحدث قومًا بحديث لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة على بعضهم"، وقال على رضى الله عنه وأشار إلى صدره: "إن ههنا لعلومًا جمة لو وجدنا لها حملة"، وصدق رضى الله عنه فقلوب الأبرار قبور الأسرار، ولذلك قيل: كل لكل عبد بمعيار عقله وزن له بميزان فهمه[111].

ونصح ابن جماعة المعلم بأن لا يظهر للطلبة تفضيل بعضهم على بعض عنده فى مودة أو اعتناء مع تساويهم فى الصفات من سن أو فضيلة أو تحصيل أو ديانه، فإن ذلك ربما يوحش منه الصدر وينفر القلب، فإذا كان بعضهم أكثر تحصيلاً وأشد احتهادًا، أو أبلغ احتهادًا أو أحسن أدبًا فأظهر إكرامه وتفضيله وبين أن زيادة إكرامه لتلك الأسباب فلا بأس بذلك؛ لأنه ينشط ويبعث على الاتصاف بتلك الصفات"[112].

وهكذا نجد خطين متقابلين: أحدهما تنويع طرق التعليم وفقًا للفروق الفردية القائمة، أما من الناحية الإنسانية، فإننا نجد العكس وهو وجود (التوحيد) و(المساواة) فى المعاملة، وكذلك لا يقدم أحدًا فى نوبة غيره أو يؤخره عن نوبته إلا إذا رأى فى ذلك مصلحة تزيد على مصلحة مراعاة النوبة، فإن سمح بعضهم لغيره فى نوبته فلا بأس، كذلك يطالب ابن جماعة المعلم أن يتودد لحاضرهم ويذكر غائبهم بخير وحسن ثناء[113].

ورابع هذه السبل تربية المعوق على الأمل والبعد عن اليأس، فاليأس والإيمان

لا يجتمعان فى قلب مؤمن، كما سبق وأن أوضحنا.

والسبيل الخامس، هو (الطب النفسى، وفى هذا الشأن نجد لحميد الدين الكرمانى (المتوفى عام ٤١١هـ) أقوالاً يؤكد فيها شرف صناعة الطب النفسانى، وأنها أشرف الصناعات، وأن القائم بها الموضح لمبانيها الهادى إلى طرقها وأقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى، وأنه أشرف البرية[١١٤]، بل إنه يعيب على الرازى أن يسمى هذا الفرع العلمى بـ (الطب الروحانى).

وسادس هذه السبل، هو العون المادى وتوفير البيمارستانات، ذلك أن النصوص الشرعية تحض على مساعدة المحتاجين ببذل العون، ويتأكد ذلك فيمن كانت حاجاتهم ماسة وليس لهم بعد الله من يأخذ بأيديهم. وهذا العون فرض كفاية وواجب جماعى ولابد أن يقدمه ذوو الكفاية ليسقط الإثم الشامل عن الجميع لو قصروا فى أداء هذا الفرض، وفى الحض على المبادرة إلى تقديم العون للمحتاج آيات وأحاديث كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى**﴾، وهناك أحاديث فيمن قاد أعمى أربعين خطوة، وفيمن كفى المصاب فى يد أو رجل مؤونته وحاجته.. بل ذهب بعض الفقهاء إلى أن من رأى متعرضاً للخطر دون أن يشعر به لفقد إحدى الحواس، ثم لم يغثه وفى وسعه ذلك، فإنه ضامن لما ينشأ من مخاطر وخسائر؛ لأنه مقترف بموقفه السلبى وتعريضه للضرر من كان محتاجاً للإرشاد والتحذير والعون... وهذا منسجم مع قواعد التكافل الاجتماعى الذى اتصفت به المجتمعات الإسلامية الفاضلة انطلاقاً من قوله ﷺ: "من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم"[١١٥].

وعلى النطاق الجماعى، أسس المسلمون البيمارستانات، وهى دور الرعاية للمعوقين، و(البيمارستان) كلمة معربة بمعنى مكان المرض، وهى فى الأصل تطلق على أى مستشفى عام؟، لكن لما كان المرضى يغادرونها أو يهجرونها حين لا يجدون جدوى باستثناء أولئك المحتاجين لدوام الإقامة فيها كذوى الأمراض العقلية أو المزمنة أصبحت الكلمة تنصرف إلى المأوى المعد لأولئك المعوقين قبل غيرهم ممن كان الغالب معالجتهم وهم فى بيوتهم.

وبعد....

لعلنا بعد هذا نستطيع أن نؤكد أن هناك الكثير مما لا يزال بحاجة إلى عرض

وتحليل، ولكننا اكتفينا بما ذكرنا من شواهد، سقناها أمثلة، تشير إلى تلك الحقيقة التاريخية والدينية التى تقول: إن الإسلام قد استهدف تكوين إنسان يتسم بالانسجام الداخلى، ذلك الانسجام الذى يقوم على معادلات غاية فى الدقة، بين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة، بين نزعات الجسد وتطلعات الروح، بين الخلية الأولى للبنية المجتمعية، ألا وهى الفرد، وبين غيرها من خلايا البنية حتى تتناغم بعضها مع بعض، فيعش المواطن صحة نفسية سوية.

ولا نستطيع أن نزعم أن هذا الهدف قد تحقق بالفعل، ودائماً، فى المجتمع الإسلامى، وإنما نستطيع أن نؤكد أنه هدف يطالب الإسلام أبناءه، بالسعى إلى تحقيقه، كما نستطيع أن نقول: إنه تحقق فى صدر الإسلام، ولم تخل الفترات التالية من تحقيق بعض مقوماته على يد بعض أفراد وبعض فئات.

○ ○ ○

الهوامش

(١) عثمان لبيب فراج: أضواء على الشخصية والصحة العقلية. مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١١٠.

(٢) عبد العزيز القوصى: أسس الصحة النفسية. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٩، ص٧٥٦.

(٣) محمد عثمان نجاتى: الحديث النبوى وعلم النفس، دار الشروق. القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢٧٧.

(٤) الفرقان: ٦٧.

(٥) الإسراء: ٢٩.

(٦) آل عمران: ١٤.

(٧) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د. ت، ج٣، ص ٤٥-٤٨.

(٨) كمال إبراهيم موسى: المدخل إلى علم الصحة النفسية، دار القلم، الكويت، ١٩٨٨، ص ٨٥.

(٩) رواه البخارى.

(١٠) رواه البخارى.

(١١) متفق عليه.

(١٢) متفق عليه.

(١٣)رواه الشيخان.

(١٤) رشاد على عبد العزيز موسى وآخرون: علم النفس الدينى، دار عالم المعرفة، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٢٣٨.

(١٥) السيد الشحات أحمد حسن: الصراع القيمى لدى الشباب ومواجهته من منظور التربية الإسلامية، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٨، ص ١٤٨.

(١٦) أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال، فى: (العقود واللآلئ، من وسائل الإمام)، المكتبة المحمودية، القاهرة، د. ت، ص ٢٨.

(١٧) الصراع القيمى لدى الشباب، ص ١٤٩.

(١٨) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٩) عمر التلمسانى: شبابنا المظلوم، مجلة الهلال، القاهرة، إبريل ١٩٨٢، ص ٣٢.

(٢٠) محمد البهى: خمس رسائل إلى الشباب المسلم المعاصر، مكتبة وهبة، ١٩٧٩، ص ٣٧.

(٢١) محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامى، كتاب الهلال، القاهرة، العدد ٣٧٦، إبريل ١٩٨٢.

(٢٢) محمد سليمان الدبشة: المسجد وأثره في الدعوة إلى الله، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ص ٢٢٩، ٣٧٩.

(٢٣) أحمد الخشاب: الاجتماع الديني، مفاهيمه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٧٠، ص ٢٢٢.

(٢٤) التين: ٤-٦.

(٢٥) أحمد إبراهيم مهنا: الإنسان في القرآن الكريم، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٤٣.

(٢٦) الليل: ٥ - ١٠.

(٢٧) عائشة عبد الرحمن: مقال في الإنسان، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٤١.

(٢٨) النحل: ٤٩.

(٢٩) عائشة عبد الرحمن: الشخصية الإسلامية، دراسة قرآنية، دار العلم للملايين، ١٩٧٣، ص ٤٣.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣١) المائدة: ٧٢ - ٧٣.

(٣٢) عباس محمود العقاد: الإنسان في القرآن الكريم، دار الإسلام، القاهرة، ١٩٧٣، ص ٢٠.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٢١.

(٣٤) عائشة عبد الرحمن: الشخصية الإسلامية، ص ١٤٥.

(٣٥) الأعراف: ١٧٩.

(٣٦) عائشة عبد الرحمن: الشخصية الإسلامية، ص ١٤٧.

(٣٧) شاكر عبد الجبار: المنهج العلمي للاعتقاد، مكتبة القدس، بغداد، ١٩٨٤، ص ٦٥.

(٣٨) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٣٩) البقرة: ١٦٤.

(٤٠) جمال البنا: الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩١، ص ٢٥.

(٤١) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٤٢) أبو بكر الرازي: الطب الروحاني، تحقيق عبد اللطيف العبد، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٧، ص ٣٥.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٤٤) الأحقاف: ٢٦.

(٤٥) عدنان الشريف: من علم النفس القرآني، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧، ص ١١٤.

(٤٦) محمد أبو زهرة: الولاية على النفس، دار الفكر العربي، د. ت.، ص ٣٢.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٤٨) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٤٩) النازعات: ٣٧ - ٤١.

(٥٠) محمد عثمان نجاتي: القرآن وعلم النفس، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩. ص ٢١١.

(٥١) الأعلى: ٩-١٢.

(٥٢) عدنان الشريف: من علم النفس القرآني، ص ٦١.

(٥٣) الحجر: ٩٧ ٩٩.

(٥٤) المعارج: ٢٠.

(٥٥) المعارج: ١٩.

(٥٦) الأحزاب: ٢٦.

(٥٧) الأنبياء: ١٠٣.

(٥٨) الحج: ١.

(٥٩) الحج: ٢.

(٦٠) محمد عثمان نجاتي: الحديث النبوى وعلم النفس، ص ١٠٤.

(٦١) الفتح: ٢٦.

(٦٢) أخرجه الترمذى فى الشمائل.

(٦٣) الرازى، ص ٧٤.

(٦٤) يوسف: ٨٧.

(٦٥) آل عمران: ١٨٦.

(٦٦) من علم النفس القرآني: ص ١٨١.

(٦٧) ابن قيم الجوزية: الطب النبوى، بدون أية بيانات، ص ٩.

(٦٨) البقرة: ١٠.

(٦٩) المدثر: ٣١.

(٧٠) النور: ٤٨.

(٧١) الأحزاب: ٣٢.

(٧٢) الرازى، ص ٩٤.

(٧٣) المرجع السابق، ص ٩٥.

(٧٤) أخرجه الإمام أحمد فى مسنده.

(٧٥) أى البخارى ومسلم.

(٧٦) أخرجه ابن ماجة والحاكم أيضا.

(٧٧) أخرجه الترمذى أيضا.

(٧٨) الطب النبوى، ص ١٩.

(٧٩) رواه أبو داود وابن ماجة. والنسائى.

(٨٠) الطب النبوى، ص ١٣٨.

(٨١) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(٨٢) محمد كامل حسين (إشراف): الموجز فى تاريخ الطب والصيدلة عند العرب، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د. ت، ص ٢٣٦.

(٨٣) عبد الرحمن النقيب: الإعداد التربوى والمهنى للطبيب عند المسلمين، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٢٢٤.

(٨٤) محمد عثمان نجاتى: الحديث النبوى وعلم النفس، ص ٣٠٣.

(٨٥) المرجع السابق، ص ٣٠٣.

(٨٦) كمال إبراهيم مرسى: المدخل إلى علم الصحة النفسية، ص ١٦٨.

(٨٧) النساء: ٥٩.

(٨٨) رواه البخارى.

(٨٩) الإسراء: ٢٩.

(٩٠) عز الدين إسماعيل: نصوص قرآنية فى النفس الإنسانية، مكتبة غريب، القاهرة، د. ت، ص ١٦٠.

(٩١) الحشر: ١٨ - ١٩.

(٩٢) عز الدين إسماعيل/ ص ١٦١.

(٩٣) الأعراف: ٢٠١.

(٩٤) توفيق محمد سبع: نفوس ودروس فى إطار التصوير القرآنى، مجمع البحوث الإسلامية، سلسلة البحوث الإسلامية (٣٥)، أغسطس ١٩٧١، ٢٣٩.

(٩٥) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٩٦) الزمر: ٥٣- ٥٤.

(٩٧) نفوس ودروس، ص ٣٤٢.

(٩٨) سعاد إبراهيم صالح: علاقة الآباء بالأبناء فى الشريعة الإسلامية، تهامة، جدة، ١٩٨٤، ص ٤٥.

(٩٩) رواه مسلم والبخارى وغيرهما.

(١٠٠) التحريم: ٦.

(١٠١) أخرجه أبو داود والترمذى.

(١٠٢) سعاد إبراهيم صالح، ص ٤٦.

(١٠٣) رواه ابن ماجة.

(١٠٤) زينب حسن حسن: تربية المعوقين، فى: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. الفكر التربوى العربى الإسلامى. تونس. ١٩٨٧، ١٠٠٧.

(١٠٥) مصطفى نصراوى وزميله: التأهيل المهنى للمعوقين. المجلة العربية للتربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس. يناير ١٩٨٢، ص ٢٤.

(١٠٦) المرجع السابق، ص ٤٤.

(١٠٧) الحجرات: ١٢ - ١٣.

(١٠٨) الحجرات: ١١.

(١٠٩) عبد الستار أبو غدة: رعاية المعوقين فى الإسلام، مجلة المسلم المعاصر، مؤسسة المسلم المعاصر. بيروت، العدد ٢٤، ١٩٨٣، ص ١١٦.

(١١٠) الغزالى: إحياء علوم الدين، ج١، ص ٥٧.

(١١١) ابن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم فى آداب العالم والمتعلم، مجموعة رسائل فى التربية نشرها أحمد عبد الغفور عطار. بيروت (د. ن. ص ٢٠١).

(١١٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١١٣) الرازى، ص ٢٣٣.

(١١٤) عن عبد الستار أبو غدة، ص ١١٨.

o o o



إشكاليات وحالات فى تدريس الفكر السياسى الإسلامى(*)

د. نيفين عبد الخالق مصطفى(**)

ظل الفكر السياسى الإسلامى متجاهلاً أو فى أحسن الأحوال يدرس ضمن محتوى مقررات أخرى حسب الرؤية الخاصة والاجتهاد الشخصى لأستاذ المادة، وكان عليه أن ينتظر حتى أواخر العقد الماضى وأوائل هذا العقد (التسعينيات) حتى يظهر كمقرر مستقل تحت اسم الفكر السياسى الإسلامى. وقد جاء هذا الظهور متسقاً مع المناخ العام المواكب لظاهرة الإحياء الإسلامى والصحوة الإسلامية، وأيضاً مواكباً لتزايد الاهتمام العالمى بالظاهرة الإسلامية التى اصطلح على تسميتها "بالإسلام السياسى"(١) . وقد انفرد قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة -وذلك على مستوى أقسام العلوم السياسية بالجامعات المصرية - بتحقيق السبق فى هذه المادة كمقرر مستقل، وذلك نتيجة لجهود الرواد الأوائل من أساتذة هذا القسم وعلمائه.

وعلى العكس مما قررته دراسات سابقة(٢) . من وجود مشكلة يواجهها تدريس الفكر السياسى، أو تاريخ الفكر السياسى عموماً، وهى المتمثلة فى وجود نوع من الشك فى جدوى تدريس هذا المادة انطلاقاً من نظرية عملية نفعية تقدر قيمة العلم بصورة عامة بمقدار الفائدة العملية المباشرة والمتحققة من دراسته. وبغض النظر عما

(*) بحث مقدم إلى المؤتمر السنوى الأول لقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية -- جامعة القاهرة- ٢٧-٢٨ ديسمبر ١٩٩٥.

(**)أستاذ مساعد بقسم العلوم السياسية -كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

يمكن أن يثار من ردود ومناقشات بشأن هذه المشكلة، فإن مقرر الفكر السياسي الإسلامي لا يعاني من هذه المشكلة. والدليل على ذلك أنه - على الرغم من تقريره كمادة اختيارية وليست إلزامية سواء في مرحلة البكالوريوس أو مرحلة السنة التمهيدية للدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه) - لوحظ إقبال الطلبة على اختياره، وقد نجد أحد التفسيرات لهذه الظاهرة في وجود طلب اجتماعي وفضول علمي للاستزادة من التعرف على ما يتصل بهذا الفكر في مفاهيم وقضايا مختلفة، مما يعد أحد انعكاسات البيئة المحلية والعالمية. أيضاً يعد من أحد اسباب ازدهار تدريس هذه المادة في مصر وفي كلية الاقتصاد والعلوم السياسية خاصة المناخ النسبي للحرية الأكاديمية المتاحة، الأمر الذي يجعل تدريس هذا المقرر محققاً للإشباع والفضول الفكري والعقلي لكل من الأستاذ والطالب بشكل يحقق لهذه المادة مذاقاً خاصًّا قد يكون هو أيضاً أحد مبررات الإقبال عليها.

وتهتم هذه الورقة بمناقشة بعض الإشكاليات الخاصة بحالة حقل الفكر السياسي الإسلامي كتلك المتعلقة بمصطلح المادة والمفاهيم الأساسية، والمناهج المستخدمة. كذلك تتناول عرضاً لبعض حالات تدريس الفكر السياسي الإسلامي في بعض أقسام العلوم السياسية بالجامعات المصرية، وبعض الجامعات العربية، وأيضاً الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. ويرجع اختيارنا لهذه الأقسام على وجه الخصوص - أننا تلقينا منها ردوداً على رسائلنا التي بعثنا بها إلى عديد من أقسام العلوم السياسية. وكانت الأقسام المذكورة قد وافتنا بالردود وأمدتنا بالمعلومات التي طلبناها؛ ولذلك نتوجه بالشكر لمن اهتم برسائلنا ووافنا بالرد[٣]. ومن هنا، تنقسم الدراسة إلى قسمين:

- الأول: يتعلق بالإشكاليات.
- والثاني: يتعلق بالحالات.

أولاً: بعض إشكاليات الحقل: مصطلح المادة والمفاهيم الأساسية - المناهج المستخدمة.

الإشكالية الأولى: وتتعلق بالتساؤل الآتي: هل هناك فكر سياسي إسلامي. وبمعنى آخر، ما مدى مشروعية الحديث عن هذا الفكر؟ وهل يملك المقومات الذاتية التي تكفل له أن يكون حقلاً مستقلاً؟

الإجابة على هذا التساؤل لا تتطلب بالضرورة تتبع الأحداث التاريخية لنشأة الدولة فى الإسلام، ولا لنشأة نظام الخلافة وتطوره وما عاصر ذلك من أحداث مبسوطة فى كتب التاريخ والسيرة، وما صاحب ذلك من نشأة الاتجاهات الفكرية المختلفة التى عبرت عن نفسها فى الفرق والمذاهب السياسية التى نشأت فى البدء كحركات سياسية وكرد فعل لتطور الأحداث؛ حيث سبقت الحركة الفكر الذى كان ظهوره تالياً لها فى شكل فرق ومذاهب ذات فكر معين[٤]. وإنما نحن نهدف إلى الاستدلال على نشأة البحث السياسى فى الإسلام ومتابعة تطوره الذى أظهر تفاعلاً حقيقيًّا بين الفكر والبيئة السياسية. وكانت "الخلافة" أو "الإمامة" هى القضية الأساسية التى أثارت البحث السياسى فى الإسلام وظل تطوره خاضعاً للدوران من حولها فى عصور مختلفة. وفى ذلك يعكس الفكر السياسى الإسلامى سمة عامة فى تاريخ أو تطور الفكر السياسى بشكل عام؛ حيث كان للفكر عند الإغريق قضية أساسية تمثلت فى "الفضيلة" أو "العدالة"، وحيث تركز البحث فى الفكر السياسى للعصور الوسطى الأوربية حول قضية العلاقة بين السلطتين الروحية والزمنية، وحيث ساد فى عصر النهضة البحث حول فكرة العقد الاجتماعى[٥].

لذلك لم يكن غريباً أن ينشغل الفكر السياسى الإسلامى فى بواكيره الأولى بقضية أساسية، وتظل الأدبيات السياسية لعصور متعددة منشغلة بهذه القضية التى أصبحت مصدر إلهام هام للبحث السياسى فى الإسلام. ومن ثَمَّ اعتبرت "الخلافة" أو "الإمامة" علامة مميزة على نشأة البحث السياسى عند المسلمين حيث أخذت الأفكار والنظريات تتبلور حول مفردات المسائل المختلفة التى تثيرها هذه القضية.

وليس لنا أن نتوقع أن نجد شيئًا مدونًا فى تلك العصور الأولى لنشأة البحث السياسى عند المسلمين يحمل اسم مباحث السياسة أو الفكر السياسى، فالتدوين العلمى المنظم لم يبدأ إلا فيما بعد فى عصر الدولة العباسية، أما الأسلوب المتبع قبل هذا العصر فكان أسلوب المشافهة. وذلك لم يتم تدوين الأفكار والآراء السياسية التى كانت معروفة لمعاصريها من أهل الفرق والمذاهب كمبادئ ينادون بها ويتنازعون من حولها، ثم تنقل لمن

بعدهم عن طريق الرواية والمشافهة. وكانت أبرز الوسائل المتبعة في ذلك الوقت لنقل الأفكار والإعلان عن الآراء هي الخطب والأشعار، وأيضاً المناظرات والرسائل المتبادلة بين أصحاب المذاهب ومخالفيهم. ويؤرخ للكتابة المنهجية عادة بالعصر العباسي الأول، وعلى وجه الدقة بعصر نهضة "علم الكلام"، حيث ذكر ابن النديم في "الفهرست" أن أول من تكلم في الإمامة متبعاً منهج "علم الكلام" هو "علي بن إسماعيل بن ميثم التمار" وكتب في ذلك كتاب "الإمامة" وكتاب "الاستحقاق"، كما ذكر ابن النديم كاتباً آخر وهو "هشام بن الحكم" وكتب عنه أنه "هو الذي فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب، وسهل طريق الحجج فيه"[٦]، ونلاحظ أن كليهما من "الموالي". ومن متكلمي الشيعة أيضاً الذين ألفوا في "الإمامة": "محمد بن النعمان" و"يونس بن عبد الرحمن القمي"، وأيضاً ممن اشتهر بذلك "آل نوبخت" وهم من الفرس ومنهم "أبو سهل النوبختي". ونستدل من ذلك على أن أول من كتب في "الإمامة" محاولاً إثبات المذهب بالأدلة سواء كانت الأدلة مبنية على أساس "ديني" أو "عقلي" كانوا هم الشيعة. وكانت أبحاث الفرق الأخرى في هذا الموضوع في معظمها دائرة في الرد على ما يثيره الشيعة من مسائل ومن دعاوى. وكان هذا العصر عصر جدل ومناظرات؛ حيث ازدهرت فيه صناعة الكلام، وحيث انبرى للرد على الشيعة كل من "الخوارج" و"المعتزلة"، وقد ذكر المسعودي في كتابه "مروج الذهب" أن أوائل متكلمي الخوارج الذين تكلموا في الإمامة كان "اليمان بن رباب" وأخوه "علي بن رباب"[٧]. أما المعتزلة فقد اعتبروا خصوم الشيعة من حيث خلافهم الفكري والعقدي معهم.. وقد اعتمد المعتزلة في شرح أفكارهم وآرائهم السياسية على العقل والقياس، ولم تصلنا آراؤهم مدونة في مؤلفات مستقلة في بدايتها، وإنما نجدها مذكورة في بعض كتب الشيعة وأهل السنة باعتبار أنها من "البدع" التي يتعين عليهم بيان فسادها وضلالها. ومن أشهر رجالات المعتزلة ممن كانت لهم آراء سياسية في ذلك الوقت "أبو بكر الأصم"، و"هشام الفوطي"[٨]. وفي الوقت الذي كان فيه الشيعة والخوارج منصرفين إلى المناظرات والجدل كان رجال أهل السنة من الفقهاء والمحدثين منشغلين بمهمة أخرى متمثلة في

استنباط الأحكام من القرآن والسنة؛ ليظهر بعد ذلك علم الفقه، وأيضاً فى جمع الأحاديث والتحقق من صحتها؛ فيظهر أيضاً علم الحديث وعلم مصطلح الحديث. أما نظرتهم لعلم الكلام فكانت النفور والكراهة. وقد روى الرازى فى "مناقب الشافعى" عنه قوله: "إياكم والنظر فى الكلام... رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً، ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً، والتخطئة أهون من الكفر"[9]. ولذلك كانت عناية أهل الحديث موجهة إلى جمع ورواية الأحاديث الخاصة بموقف المؤمن فى مواقف الفتن، وبما ينبغى على الحاكم أن يضطلع به من مهام، ونذكر من بواكير الرسائل التى كتبت فى هذا الإطار الرسالة التى "وجهها القاضى أبو يوسف فى مقدمة كتابه "الخراج" إلى الخليفة هارون الرشيد. فقد احتوت على مجموعة من الأحاديث والعظات، يمكن أن يستخلص منها مبادئ سياسية عظيمة القيمة"[10] وقد أصبح هذا الأسلوب بمثابة التقليد الذى يتبعه المحدثون حيث يجمعون الأحاديث الخاصة بأمور الحكم ويضعونها فى أبواب مستقلة، كما فعل "البخارى" فى صحيحه؛ حيث خصص باب لذلك أسماه "كتاب الأحكام"، وكذلك فعل مسلم فى صحيحه؛ حيث خصص جزءًا أسماه "كتاب الإمارة" اشتمل على عدة أبواب منها باب "الخلافة فى قريش"، باب "الاستخلاف وتركه"، "النهى عن طلب الإمارة والحرص عليها"، باب "فضيلة الإمام العادل" و"وجوب طاعة الأمراء فى غير معصية... إلخ"[11].

ونلاحظ، أن هذا التفصيل الذى أوردناه آنفًا هام لفهم تطور الفكر السياسى عند المسلمين، حيث نظر الشيعة إلى موضوع الحكم والسياسة الذى لقبوه "بالإمامة" على أنه ركن الدين وقاعدته، وجزء لا يتجزأ من الإيمان، وبالتالى عدت مباحث الإمامة ضمن أصول الدين، وكان مكانها تالياً لمباحث العقيدة (التوحيد) التى اصطلح على تسميتها فى ذلك العصر "بعلم الكلام". وبيان ذلك هام لفهم حقيقة العلاقة بين الظاهرة السياسية والدين فى الفكر السياسى عند المسلمين الأوائل، وكيف كان تأثير الشيعة فى صبغ التفكير بصبغة دينية (عقدية) تصل إلى حد التطابق ما بين الدين والسياسة، وحيث بلغ هذا التطابق مداه عند الفرقة المعروفة "بالخوارج" فأصبح الخلاف فى الرأى عندهم مطابقاً للكفر. ومن هنا،

بدأت البذور الأولى للفكر التكفيرى. وهذا الوضع يختلف تماماً عن الرؤية والنظرة التى نظر بها الفكر السنى برواده من الفقهاء والمحدثين إلى السياسة، حيث عدوها من الفروع وتناولوها ضمن مباحث علم الفقه، ويرجع الفضل فى ذلك إلى الفقيه المعروف "الشافعي". فقد روى ابن النديم أنه خصص فصلاً فى كتابه "المبسوط" أعطاه اسم "كتاب الإمامة"، وسن بذلك للفقهاء تقليد اعتبار "الإمامة" جزءًا من الفقه، وعد ذلك تطورًا هامًّا فى تاريخ البحث السياسى فى الإسلام، وزاد الشافعي على ذلك بما صاغه وبلوره من "مبدأ الاجتماع" الذى أصبح القاعدة الأساسية التى استند إليها الفكر السنى فى تقرير وجوب "الخلافة". وبذلك رد الفكر السنى أساس الحكم إلى "الأمة"، ونفى بذلك شبهة التعيين الإلهى للحكام على النحو الذى عرفته أوروبا فى العصور الوسطى. وقد اضطردت بعد ذلك بحوث الفقهاء التى تحوى آراءًا سياسية تدخل فى مجال الفكر السياسى من أمثال بحوث البغدادى، والماوردى، وابن حزم، والغزالى، والرازى، والنووى، والتفتازانى، وابن خلدون... وقد أثر هذا التطور على منهج الفكر السياسى الإسلامى فى بواكيره الأولى، حيث كان المتكلمين والفقهاء ثم الفلاسفة، هم أول من كتب فيه، وبذلك طبعت أدبيات المراحل الأولى لهذا الفكر بطابع العقيدة والفقه، ثم بطابع الفلسفة، حتى جاء ابن خلدون واختط منهجًا جديداً من أبرز معالمه تلك الدراسة الاجتماعية للظاهرة السياسية. وفى جميع الأحوال ظلت "الخلافة" أو "الإمامة" هى المحور الأساسى الذى دار من حول الفكر السياسى الإسلامى فى بواكيره الأولى. وهذا ينقلنا إلى:

الإشكالية الثانية: وهى التى تتعلق بمدى ماضوية الظاهرة السياسية الإسلامية أو عصريتها. وبمعنى آخر: هل الفكر السياسى الإسلامى فكر انقضى أوانه بعصر معين هو ذلك الذى واكب نشأة الإسلام الأولى، ثم ازدهار الخلافة الإسلامية، وبعد انتهاء الخلافة لم يعد هناك مجال للحديث عنه حيث ظهرت دول إسلامية وفقًا لمفهوم حديث لا يمثله المفهوم التقليدى الذى جسدته الخلافة الإسلامية بمؤسساتها التقليدية. وحيث تداخلت مؤسسات الحداثة ومفاهيمها من "ديمقراطية" و"علمانية" و"قومية" داخل النسيج

المكون للدولة الإسلامية الحديثة والمعاصرة. ومن ثم، ينظر البعض إلى هذا الفكر على أنه يمثل مرحلة تاريخية انقضى أوانها. وقد يطرح - بذلك الصدد - تساؤل آخر عن مدى مشروعية نعت الفكر السياسى فى عصرنا بأوصاف دينية، فمثل هذه النعوت هى من سمات العصور الوسطى، حيث كان بالإمكان الحديث عن فكر مسيحى وآخر إسلامى. أما الآن فلماذا يقال: فكر سياسى إسلامى...؟؟

إن هذه التساؤلات وأمثالها إنما تعكس حرفية الالتزام بالتجربة التاريخية لتطور الفكر السياسى الغربى، واتخاذها نموذجًا يقاس عليه. فحيث فصل الفكر الغربى ما بين الدين والسياسة بعد مرحلة العصور الوسطى، ونظر إلى الظاهرة السياسية باعتبارها مستقلة عن الدين، فينبغى النظر إلى ذلك الفصل باعتباره مظهر التطور ومعيار التقدم. ولكن وجهة نظر جديدة أطلقها المفكر الغربى مونتجمرى وات حيث أبرز احتمال أن "يصبح الإسلام بحلول عام ٢٠٠٠ واحداً من ست قوى سياسية متميزة فى العالم، وستكون القوى الأخرى: الماركسية اللينية، الماركسية الكونفوشيوسية، المسيحية الكاثوليكية، وربما مزيجاً من النزعة الإنسانية والمسيحية البروتستانتية، البوذية فى شكل محتمل مع الهندوسية"[١٢]. وهذه الرؤية نفسها قد أعاد إنتاجها - وفى شكل آخر - المفكر الغربى صمويل هنتجتون فى نظريته عن صراع الحضارات[١٣]. وقد أوضح "وات" حين أعلن تنبوءه المحتمل أنه قد يبدو غريباً على الأسماع التى اعتادت النظر إلى الدين على أنه "مسألة تخص التقوى الشخصية فقط"، كما ضللهم - على حد قوله - "الطلاق القائم بين الدين والسياسة فى العالم الغربى"، والواقع أن رؤية "وات" انما تعكس فهماً دقيقاً لخصائص المجتمعات الإسلامية ومفاهيمها الذاتية الكامنة تحت سطح وقشرة مظاهر حداثة مستوردة مزعومة، وبالتالى فقد حدد لنفسه هدفاً أبرزه فى مؤلفه عن الفكر السياسى الإسلامى، وهو "إظهار جذور أو تكوين المفاهيم السياسية الفاعلة فى العالم الإسلامى الحالى"، والنظر إلى الماضى باعتباره نظر تفرضه ضرورة خاصة فى هذه المنطقة فى العالم "طالما أن التاريخ عند المسلمين ... لا يزال حيًّا"، وبالتالى فقد اعتبر أن المفاهيم الدفينة الكامنة "فى ممارسات البشر فى العالم الإسلامى أهم بكثير من

كتابات المنظرين السياسيين"[١٤]، وخلال فترات متعددة لم تنقطع جهود عديدة من المفكرين المسلمين للتأكيد على ارتباط الظاهرة السياسية في المجتمعات الإسلامية بالدين، ومنذ الربع الأول من القرن الحالى وعقب الإعلان عن انتهاء الخلافة رسميًا عام ١٩٢٤م، والجدل الذى أثاره ظهور مؤلف الشيخ على عبد الرازق حول "الإسلام وأصول الحكم"، وحتى انبعاث ظاهرة الإحياء الإسلامى والصحوة التى شهدتها السبعينيات لم ينقطع الجدل حول العلاقة بين الدين والسياسة فى الإسلام، وحول مقولة: إن "الإسلام دين ودولة". وقد دعم من هذا الجدل النظرى الفكرى انبعاث حركى يعبر عن استمرارية تاريخية تتمثل فى ظهور جماعات حركية تستدعى من نبع التراث السياسى الإسلامى مقولات ومبادئ توظفها لخدمة أهدافها الحركية، فكان أن شهدنا إعادة بعث لظواهر سياسية شهدها الفكر السياسى الإسلامى فى بواكيره الأول؛ى حيث ابتعث من جديد فكر الخوارج بأعمدته الأساسية: التكفير والهجرة، وعادت أيضاً صورة جديدة من فكر المعتزلة بأعمدته الأساسية: العقلانية والاختيار، وكذلك الفكر السنى الذى حافظ على سماته التقليدية من: المحافظة والسلفية. أما فكر الشيعة فقد شهد تطورًا أبعد من ذلك ممثلاً فى قيام دولة تتحدث باسمه بعد انتصار الثورة الإسلامية الشيعية فى إيران عام ١٩٧٩م[١٥]. وقد كان ابتعاث كل هذه الاتجاهات فى العصر الحالى لتستدعى وتوظف من المبادئ فى التراث الإسلامى ما يخدم مشروعها السياسى الحركى فى التغيير القائم على فكر سياسى إسلامى معاصر اختلط فيه الرافد الباكستانى المودودى، بالرافد الإيرانى الخمينى، بالموروث الفكرى والحركى لجماعة الإخوان المسلمين التى تنظر إليها طائفة معتبرة من المحللين السياسيين على أنها البوتقة الأم التى عنها ومنها تفرعت عديد من الاتجاهات الحديثة والمعاصرة فى الفكر السياسى الإسلامى.

وبذلك أعاد الظهور المتتالى لهذه الحركات والاتجاهات للإسلام بعده الاجتماعى والسياسى الذى طالما أخفته مشروعات التحديث التى تولتها النخب المختلفة بعد الاستقلال. وكما لاحظ المحلل السياسى الغربى "جيل كيبل" أن ابتعاث الظاهرة الدينية وإدماجها فى الحركات والمشاريع السياسية، قد أعاد

الاعتبار إلى ما كان قد جرى تنحيته ووضعه فى ذمة التاريخ منذ إمضاء الحداثة وقيم العصر التكنولوجى، فالحداثة اليوم - وكما يزعم - تبدو وكأنها فقدت مصداقيتها، حيث تتفجر الحركات الدينية لتعبر عن حركات احتماعية تحتج بالأساس على وضع الإنسان فى العالم، ذلك الإنسان الذى وضعته الأيديولوجية العلمانية فى مكانة بعيدة عن وضعه كمخلوق. ومن ثَمَّ فإن ابتعاث الفكر السياسى الدينى اليوم إنما يضع العلمانية وقيمها وإنجازاتها موضع تساؤل وشك، بل موضع اتهام ومقاضاة... حيث يحملها مسئولية الحروب والكوارث والظلم... إلخ نتيجة الابتعاد عن الله[١٦].

ومن ثَمَّ، فقد شاع نقد الحداثة وما بعد الحداثة، وخاصة بعد فشل عديد من مشروعات التحديث فى عديد من الدول الجديدة (النامية)، وبرزت الحاجة للتنقيب فى التراث الذاتى بحثاً عن تطوير نموذج ذاتى للتنمية كما فعلت بعض دول جنوب شرق آسيا ونجحت بالفعل، مازالت الدول الإسلامية العربية تبحث عن تطوير نموذجها الذاتى مستعينة فى ذلك بحركة إحياء التراث الإسلامى الذى ما زالت تهيمن عليه فى بعده السياسى قضية العلاقة بين الدين والسياسة ومدى استقلال أو عدم استقلال الظاهرة السياسية عن الدين. والمشكلة الحقيقية - من وجهة نظرنا - تبدو فى الحاجة إلى بيان وفهم كيف أنها غير مستقلة عن الدين، وكيف أنها غير متطابقة معه فى نفس الوقت حتى لا تنقلب السياسة إلى دين ولا يستغل الدين فى أمور السياسة. كيف إذن السبيل إلى تحقيق هذا الفهم؟؟

إن السبيل إلى ذلك قد يبدو ممهداً ويسيراً بإيضاح خاصية أساسية ميزت تطور الفكر السياسى الإسلامى، وهى خاصة الجمع والمزاوجة بين الدين (الوحى) والعقل "فى تفاعل مستمر". فالثابت أن القرآن وسنة الرسول ﷺ لم يفرضا أو يحددا شكلاً سياسيًّا معيناً، وإنما تركا الجماعة الإسلامية لتؤسس بنفسها نظامها السياسى، وجاء بعد ذلك عمل الفقهاء والمفكرين فى تأصيل "أحكام الوجود السياسى" مسترشدين بمجموعة من المبادئ والقيم المنصوص عليها فى القرآن والسنة. وهكذا جاءت الخبرة السياسية الإسلامية كنسيج متكامل من "التوجيه المنزل والعقل المفكر"[١٧].

والجمع والمزاوجة بين عنصرى الدين (الوحى) والعقل هو الذى يتيح للفكر السياسى الإسلامى المعاصر أن يمارس دوراً داخل الدولة الإسلامية المعاصرة بمؤسساتها الحديثة دون التقيد بأشكال الممارسة التاريخية، ولا بمؤسسات أنتجتها عصور مضت. فهناك مبادئ وأسس هى التى تبلور حقيقة المرونة التى تتسع لاختلاف الزمان والمكان. وبذلك، فإن هناك العديد من الروافد الفكرية التى طرأت ومثلت مثيرات ومنبهات طورت من الفكر السياسى الإسلامى وفرضت عليه مواجهة العديد من القضايا التى مثلت تحدياً فكريًّا وحضاريًّا، ومن أبرزها مفاهيم "العلمانية" و"القومية"، وبرزت حاجة ماسة إلى التجديد والإصلاح والمراجعة النقدية للتراث. وهنا نجد أن الفكر السياسى الإسلامى قد وضع فى أغلب الأحيان فى قفص الاتهام، وكان على المفكرين الإسلاميين المعاصرين أن يجهدوا أنفسهم للبحث عن دلائل وبراهين تثبت الموقف الإيجابى لهذا الفكر تجاه قضايا عديدة معاصرة مطروحة أمامه كقضايا: المرأة، والأقليات، وحقوق الإنسان، والعلاقة مع الغرب. وقبل كل ذلك قضايا الحكم والسياسة ومحاولة نفى كون الدولة الإسلامية التى تنادى بها بعض اتجاهات هذا الفكر دولة "ثيولوجية" أو أنها نموذج للاستبداد السياسى.

الإشكالية الثالثة: وتتعلق بمفهوم "الإسلامى"، وبمعنى آخر، ما هو معيار "الإسلامية" الذى على أساسه يوصف هذا الفكر السياسى بأنه إسلامى"؟

اللغويون يقولون: إن "الإسلامى" من أسلم: أى انقاد - أخلص الدين لله. ودخل فى دين الإسلام، وأسلم أمره لله أى فوضه ورضى بحكمه. و"الإسلام" هو الانقياد والاستسلام لله تعالى، ثم خص استعماله بالدين الذى أرسل الله به محمداً ﷺ وبهذا المعنى وردت كلمة "الإسلام" فى قوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾ [المائدة: ٣]. لكن وصف "إسلامى" يحتاج إلى مزيد من التحديد؛ لأن كلمة "إسلامى" قد تستخدم كوصف أو تستخدم كاسم لأشياء قد لا ينطبق عليها هذا الوصف. إذن ما هو أساس الوصف أو معيار الحكم على "إسلامية" شىء ما أو وصفه بأنه "إسلامى"..؟

إن ذلك في صورته المثلى - يعنى أن يكون هدفه وغايته وسلوكه ومنهجه متطابقاً ومتوافقاً مع ما جاء في الكتاب والسنة. وهذا المعنى - كما ذكرنا - هو التصور الأمثل - لوصف "الإسلامى"، ولكننا نجد في الواقع أن هناك ما يوصف بأنه "إسلامى"، ولكنه يتناقض في بعض جزئياته، مع هذا التصور الأمثل . ومن ذلك مثلاً بعض أحداث التاريخ الاسلامى التى قد تتناقض مع هذه الأصول في بعض جزئياتها ولكنها تنسب إلى "الإسلام" باعتبار أنها وقعت في دولة الإسلام أو في حضارة الإسلام. وكذلك بعض الأفكار المنسوبة إلى مفكرين مسلمين (باعتبار الديانة) أى أن دينهم الإسلام، ولكن قد تجنح آراء بعضهم نحو الجانب الفلسفي أو غيره مما يعتبره بعض الفقهاء مثلاً خروجاً على أصول الإسلام (الكتاب والسنة). أيضاً حال بعض أنظمة الحكم التى تصف نفسها "بالإسلامية" وأيضاً بعض الحركات أو الجماعات التي يطلق عليها هذا الوصف ويصدر عن بعضها أعمال تتناقض مع ما دعت إليه أصول الإسلام من التزام الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

إذن "الإسلام" في التصور الأمثل - وكما يقول د. الريس - هو "ما كانت مصادره الأصول المتفق عليها التى تستنبط منها المبادئ الإسلامية. وهذه الشروط لا تنطبق إلا على الأفكار التى قررها علماء الفقه والكلام، أو المؤرخون منهم، فتلك قضايا منطقية، ومصادرها القرآن أو السنة أو الإجماع أو ما استمد منها، فهى إذن "إسلامية" بحق. وأما ما عدا ذلك فهى إما آراء فردية خاصة، أو مجموعات من الحكم والنصائح، أو هى إرشادات علمية للملك أو الأمير أو الحاكم، تهديه أن يجعل سياسته حسنة مع الرعية، وتبين له الطريقة التى ينجح بها أو يستبقى ملكه. ويمكن أن تسمى "الآداب السياسية" وبعض هذه مأخوذ من حكم الفرس أو الروم أو الهند، فمصادره أجنبية أو على الأقل ليست "إسلامية" محضة. فهذا الأدب كثير، وألفت فيه كتب عديدة، وله قيمته، وهو جزء من ثقافة الإسلام[١٨]".

وهناك ملمح آخر لوصف "الإسلامى" تتناقض فيه الدلالات من أقصى المعانى الإيجابية التى تبلغ حد التقديس عند المسلمين إلى إقصى المعانى السلبية المتراكمة في الخيال الغربى على مر العصور عن الإسلام. فحمد أركون

يشير إلى ما تثيره كلمة Musulman الفرنسية من معانى سلبية لدى الإنسان الغربى، وهى معانى لا علاقة لها بأصل معنى الكلمة فى لغة القرآن التى تعنى "إسلام المرء لذاته بكليتها لله" وبذلك جاء المعنى فى الآية ﴿**ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفاً مسلماً**﴾ [آل عمران: ٦٧]. إنها ذروة الطاعة حينما أقبل إبراهيم على التضحية بولده امتثالاً واستسلاماً وخضوعاً لأمر الله وتسليماً بقضائه. هذا المعنى الذى يجسده أصل الكلمة فى مصطلحها القرآنى يختلف عن المعنى الذى يجسده مجتمع المسلمين "الذين يمثلون فى الوقت ذاته، وبشكل لا ينفصم، مؤمنين وفاعلين تاريخيين منخرطين فى الصراعات السياسية والاجتماعية والأيديولوجية"[١٩].

ويبرز الخلط والاختلاف بشكل أكبر حينما نشير إلى الاستخدام الشائع لإطلاق وصف "إسلامى" و"إسلامية" على أنه يعنى نفس المعنى ونفس الصورة عند الإشارة إلى العديد من "المجتمعات المتنوعة والممتدة من أندونسيا وحتى المغرب الأقصى" والتى توصف بأنها "إسلامية". ومن ثم، فإن استخدام كلمة "إسلامى" لوصف مجتمعات متميزة جدًّا ينبغى أن يؤخذ بوعى وفهم تام لمجمل الاختلافات والتميزات من أجل توليد "نظرة نقدية وعلمية لكل مجتمع "إسلامى" على ذاته، وتشجيع هذه النظرة. وعندئذ يتمكن "الإسلام كدين من التحرر من وطأة مشاكل ومسئوليات متعلقة كليًّا بالفاعلين الاجتماعيين، وليس لها أى علاقة بالله"[٢٠]. والذى يقصده أركون – على ما يبدو – هو عدم تحميل "الإسلامى" و"الإسلامية" أكثر مما ينبغى. فالإسلام دين، وهو بهذا المعنى وحى إلهى، وهو بهذا المعنى متعال وثابت ومطلق ومقدس.

أما "الإسلامى" كمجتمع أو كفكر أو كفقه... إلخ فهو نتاج تدخل إنسانى، وهو بالتالى غير مقدس وغير مطلق، وأيضاً متباين ومتعدد ومتجسد تاريخيًّا من خلال فئات اجتماعية وبشر.

وكذلك استخدام كلمة "إسلامى" لوصف مجموعة متباينة جدًّا من الأفكار السياسية ينبغى أن يكون داخل إطار الوعى بحقيقة التباين والاختلاف بين شتى الاتجاهات والأفكار التى هى نتاج اجتهاد بشرى، والتى تحمل كلها وصف "فكر إسلامى"، وهى من ثم خاضعة للنقد والتمحيص وبيان أوجه الإيجاب

والنفع أو أوجه القصور والسلب، بل والفساد وعدم الصلاحية في بعض الأحيان. وبناءً عليه فالفكر السياسي الإسلامي لا يشكل كل واحد له سمات واحدة، قد تكون له بعض السمات والخصائص العامة - ولكنه اتجاهات ومدارس متعددة ويعبر عن خصائص تاريخية وبيئية وثقافية، كما أنه لا يحمل أي صفة "مقدسة"، فالقداسة هي للدين، أما الفكر والحضارة والتاريخ كلها نتاج بشرى.

ومن هنا، ننبه إلى خطأ البعض الذى ينظر إلى اصطلاح الفكر السياسي الإسلامي بوجهه المعاصر على أنه فكر "أصولي" بالمعنى الاصطلاحي المعاصر لكلمة "أصولية" Fundamentalism ، أو أنه فكر جماعات الإسلام السياسي الحركي، والتيارات والمفكرين المنتسبين إلى ذلك الإطار. فهذه وجهة نظر قاصرة تحصر التعدد والتنوع الذى تعرفه اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في نتاج فكرى وحيد. ولذلك ننبه إلى أهمية استخدام المفاهيم والمصطلحات بوعي ودقة وفهم للخلفيات والبواعث والأخطاء التى من أبرزها خطأ التعميم في الحكم على كل ما يوصف بأنه "إسلامي" انطلاقاً من سلبيات اتجاه معين أو تجربة معينة بالذات. فالوعي بذلك قد يزيل الكثير من الحساسية والإحساس بالاستهداف "بالمؤامرة" لدى البعض حين تتعرض بعض الأفكار والتجارب السياسية الإسلامية سواء التاريخية أو المعاصرة للنقد بل وللرفض.

الإشكالية الرابعة: وتتعلق بالمناهج، وهناك في البداية ملحوظتين أساسيتين نود الإشارة إليهما وهما: أن كل علم أو كل حقل من حقول المعرفة الإنسانية يفرض بطبيعته طريقة تناوله. ومن ثم، ليس من الضروري التطبيق الحرفي لمناهج نظرية، حيث قد يتطلب تناول بعض الموضوعات التى تتسم بجدتها قدراً من الإبداع والقدرة على الابتكار للتوصل إلى منهج ملائم للتعامل معها.

والملحوظة الثانية، أنه بصفة عامة وفي كثير من الأحيان لا يكتفى بمنهج واحد يمكن اعتباره الأفضل، بل عادة ما نحتاج إلى أكثر من منهج يأتي في مقدمتها الاستنباط والاستقراء، بالإضافة إلى عدد من الأدوات البحثية.

وانطلاقاً من ذلك نجد أن اختلاط الفكر السياسي عند المسلمين الأوائل بالعقيدة والفقه والفلسفة أدى إلى شيوع المناهج الفقهية والفلسفية ومناهج علم الكلام على أدبيات هذا الفكر في

عصوره الأولى. ومن هنا، فإن التعامل مع هذه الأدبيات والتي تتواجد أصولها في نصوص تراثية يحتاج إلى منهاجية خاصة لتحليل النص وفهمه في إطار عصره وبيئته، ويستفاد في ذلك من التطور الحادث في مناهج البحث في العلوم السياسية وأساليب التحليل المطورة كأسلوب تحليل المضمون، وتحليل الخطاب، ونحتاج عادة إلى أكثر من أداة تحليلية لغوية وفقهية للتعامل مع مفردات هذه النصوص. ويزيد من الحاجة إلى ذلك أن الكتابات الحديثة في مجال هذا الفكر قام بها في الأغلب متخصصون ودارسون للتاريخ أو للشرعية الإسلامية؛ إما دراسة تخصصية فقهية، أو دراسة قانونية، أو متخصصون في اللغة العربية والدراسات القرآنية، فسادت في الأغلب أساليب التحليل اللغوى للمفاهيم والبحث عن العلل واستخدام القياس وتفنيد الحجج وإثبات البراهين. ومن أبرز من طبق المنهج القانوني د. عبد الحميد متولى في كتابه "مبادئ نظام الحكم في الإسلام" حيث عالج القضايا التي تناولها في مؤلفه معالجة القاضى الذى ينظر في قضية؛ حيث استمع إلى الادعاء الذى تمثل في وجهة النظر الأولى حول القضية، وهى عادة الوجهة التى تحوى أوجه السلب والقصور. ثم، يعرض وجهة النظر الثانية والتى تمثل وضع الدفاع، وفيها يتم تفنيد حجج وجهة النظر الأولى والرد عليها. ثم، بعد ذلك ينطق بالرأى الفصل في المسألة، حيث يعرض قناعته ووجهة نظره التى يبين فيها تكييفه للقضية مؤيداً أو معارضاً لبعض الحجج والآراء التى وردت في وجهتى النظر المعروضتين. وقد مكنه هذا المنهج الذى استخدمه بتمكن واقتدار من عرض كافة وجهات النظر، وتفنيد بعضها وترجيح بعضها، والموازنة بينها بميزان يمسكه بيديه بإحكام القانونى البارع. فجاء كتابه نسيج وحده ومرجع لا غنى عنه، حتى وان اختلفت معه في بعض ما توصل إليه من نتائج[٢١].

أيضاً، نتيجة لدوران قدر لا بأس به من الكتابات في هذا الحقل حول مفهوم "الخلافة"، وحول التجربة الإسلامية الأولى في عصر الخلفاء الراشدين ساد المنهج التاريخى الذى نظر إلى الفكر السياسى الإسلامى على أنه فكر فرق ومذاهب[٢٢]. وعادة ما يسود استخدام هذا المنهج عادة محاذير منها استخدام منهج القياس الفقهى على

التجربة التاريخية التى هى بطبيعتها فريد بزمانها ومكانها وشخوصها. فيؤدى مثل هذا القياس إلى نتائج بعيدة عن الواقع. ومن ذلك اعتياد بعض الكتابات استخدام هذا المنهج فى القياس على العهد الراشدى للخلافة بما يجعل إنتاجهم الفكرى من نوع الفكر المثالى على غرار "المدينة الفاضلة"، ومن ثم، لا يكون فكراً واقعيًا يعالج بدلاً من أن يحلم.

إن فوائد المنهج التاريخى عديدة واستخدامه لا غنى عنه، ولكننا ننبه إلى بعض الآثار السلبية التى يمكن أن يؤدى إليها الإغراق فى استخدام هذا المنهج، ومنها على سبيل المثال أن تتحول دراسة الفكر السياسى الإسلامى إلى دراسة لتاريخ هذا الفكر، بدلاً من دراسة الفكر ذاته وتحليله، والأسلوب التقليدى المتبع هو السرد التاريخى الوصفى للفكر السياسى، وأبرز سلبيات هذا النهج أنه يعرض الأفكار بشكل مفكك منفصل وبشكل منمط، وبحجة الالتزام "بالموضوعية" يتم عرض الأفكار بشكل جامد، وبذلك فإن "الأفكار بالشكل الذى نجده فى مؤلفات التاريخ الوصفى للفكر السياسى تمثل فى الواقع ما تمثله قوائم الأسماء التى يتضمنها دليل التليفون"[٢٣].

وقد يخفف من هذا الجمود استخدام منهج نقدى تحليلى يبرز إلى أى حد ساهمت هذه الأفكار فى التأثير أو التمهيد لحدوث تغيرات معينة فى البيئة السياسية أو العلاقات أو المؤسسات بشكل يشعرنا بجدواها وأهميتها، فليس من المهم أن نردد على أسماع الطلاب بشكل يدعو للملل ما قاله هذا الفكر أو ذاك، ولكن الأهم هو إخضاع هذا الرأى للتمحيص وتنمية ملكة النقد وبيان العلاقة بين الأفكار والبيئة وكافة المتغيرات المحيطة باعتبار أن عقل المفكر هو بمثابة "نظام"، وفكره هو أحد مخرجات هذا النظام. وننبه إلى أن دراسة الفكر السياسى الإسلامى عن طريق السرد الوصفى التاريخى ينبغى أن تتم فى ضوء الوعى باختلاف الألفاظ التى تستخدم للتعبير عن ظواهر معينة، فلكل عصر تعبيراته وألفاظه الشائعة. ويفيد ذلك عند دراسة عديد من المفاهيم "كالحكم" و"الحكومة" و"الحاكمية"، وغيرها.

أيضاً، مما ينبغى التنبه له - بهذا الصدد - أهمية تفهم الفترة التاريخية التى تتعلق بموضوع الفكر وشخص

المفكر وبمولد الفكرة وتطورها، وأن تتعدد المصادر وتختار بعناية فائقة؛ حتى لا يحدث تركيز في اتجاه معين بالذات تمارس فيه عملية انتقائية قد لا تخلو من تحيز. وخطورة هذه الانتقائية أنها قد تحصرنا في عدد مكرر من المفكرين الذين اصطلح على تسميتهم "بالشوامخ"، واعتبار أنهم فقط المعبرين عن الفكر السياسي الإسلامي في مراحل متعددة. وفي هذا اختزال كبير للفكر وحصره في النتاج الفكري لعدد من الشخوص الذين يتكرر ذكرهم. والمنهج المعتاد - بهذا الخصوص - هو جعل المفكر هو وحدة التحليل، بمعنى أن يكون منهج دراسة الفكر السياسي الإسلامي هو عرض لعدد من المفكرين ومؤلفاتهم وآرائهم بمعنى تقديم قراءة عن المفكر. وقد يلجأ إلى منهج آخر يجعل الفكرة أو الموضوع هو وحدة التحليل، وقد يفضل هذا المنهج سابقه في أن يساعد على فهم الفكرة وتبلورها وتطورها، ويقدم أيضاً الفكر السياسي الإسلامي بشكل يساعد على فهم الاستمرارية التاريخية لبعض الأفكار والتعرف على متغيراتها الأساسية ومتغيراتها التابعة. إلا أنه من ناحية أخرى قد يؤدي إلى الخلط ما بين الفكر السياسي والنظرية السياسية بشكل أكبر بكثير مما نجده في المعتاد من تداخل بينهما. وكذلك، قد يحدث خلط بين الفكر السياسي والفلسفة السياسية والمذاهب السياسية؛ ولذلك وجدنا من المألوف - في هذا الإطار- عرض ما ينتمي إلى الفكر السياسي الإسلامي تحت اسم "النظرية السياسية الإسلامية" أو تحت اسم "الفلسفة الإسلامية" أو تحت اسم "المذاهب السياسية". ومن الشائع أيضاً أن يتم تدريس مقررات من هذا الفكر ضمن مقررات تحمل بعض الأسماء المذكورة آنفاً.

ثانياً: حالة الحقل في بعض أقسام العلوم السياسية بجامعات مصر وبعض الجامعات العربية والإسلامية:

نبدأ بمصر وبقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة وقد اعتنى القسم بتدريس الفكرالسياسي الإسلامي منذ وقت مبكر، وكان من قبل يدرس للتعريف به ضمن مادة مبادئ العلوم السياسية للسنة الأولى. أيضاً، خصص جزء من مقرر تطور الفكر السياسي للفرقة الثانية لمناقشة بعض نماذج من الفكر الديني (مسيحي، وإسلامي)، وقد أخذ الدفع قدماً نحو الاهتمام بتدريس مقرر مستقل

عن الفكر السياسي الإسلامي. وبعد التطور الذى أدخل على المقررات، ووضع مقررات اختيارية، كان من نصيب الفكر السياسي الإسلامي تخصيص ثلاث ساعات له كمادة اختيارية (في البداية كانت أربع ساعات) لطلبة السنة الثانية قسم العلوم السياسية، وأيضاً تخصيص ثلاث ساعات له كمادة اختيارية لطلبة السنة التمهيدية للدراسات العليا (ماجستير ودكتوراه). وأعرض لجانب من خبرتي الذاتية، حيث شاركت في تدريس هذا المقرر لعدة أعوام. وفي البداية كان علينا أن نراعي في محتوى المقرر للفرقة الثانية أنه يدرس لمدة فصل دراسي واحد فقط، وأن الطلبة يتناولون بعض شوامخ هذا الفكر ضمن مادة تطور الفكر السياسي؛ لذلك، ونظراً لتشعب محتويات المادة وتعدد مفرداتها، فقد اتبعنا أسلوب عدم تكرار المقرر الذى ندرسه في أى سنة دراسية في السنة التي تليها، على أن يشمل المحتوى عادة على جزء ثابت يكون بمثابة مقدمة تشمل مصطلح المادة، وأصول هذا الفكر وروافده في العصر الحديث، ومصادر دراسته والمناهج المستخدمة، ثم نركز على موضوع معين من موضوعات الفكر السياسي الإسلامي. وبذلك اعتنى المقرر دوماً بتحليل المفاهيم الأساسية لهذا الفكر وتحليل مواقف المذاهب والمدارس المختلفة وكبار مفكريه قديماً وحديثاً، كما وجهت العناية إلى الحرص على تناول الفكر السياسي الإسلامي المعاصر بقضاياه ومفكريه .

أما بالنسبة للسنة التمهيدية للدراسات العليا فنظرًا لأن المقرر يدرس على مدى فصلين دراسيين فإن الفرصة أكبر لتحقيق مزيد من العمق والتأصيل وتأهيل الطالب للبحث العلمي في موضوعات الفكر السياسي الإسلامي. وفي بداية هذه المادة كان هناك احتمال عال أن نواجه بطالب ليست لديه فكرة مسبقة أو خلفية عامة عن هذا الفكر، فكان علينا أن نبذل جهداً في سبيل التأكيد على المفاهيم والكليات العامة، ولكن بعد مرور عدة سنوات على تدريس المادة فيمرحلة البكالوريوس، أصبح لدينا طالب احتمال سبق دراسته للمادة أكبر من ذى قبل؛ ولذلك طورنا المقرر من حالة التركيز على المدخل والمقدمات والتعريفات والكليات والمفاهيم الأساسية، إلى التركيز على الدراسة العميقة المتأنية لقضايا كبرى،

واستعراض آراء المفكرين المسلمين القدماء والمحدثين والمعاصرين، حتى نتابع تطور الفكر واستمراريته. وأيضاً، نتابع تبلور الأفكار وتفاعلها مع واقع البيئة ومقتضيات العصر.

وإذا انتقلنا إلى باقي أقسام العلوم السياسية بالجامعات المصرية، فلدينا معلومات متوافرة بشأن بعضها. والملاحظة العامة - بهذا الخصوص - هي تدريس الفكر السياسي الإسلامي ضمن محتوى مقرر آخر كتطور الفكر السياسي أو النظرية السياسية، وعدم وجود مقرر مستقل يتناول الفكر السياسي الإسلامي على وجه الخصوص. وتتحدد الجزئيات الداخلية في مقررات مواد أخرى والخاصة بالفكر السياسي الإسلامي وفقاً لرؤية أستاذ المادة.

ففي **قسم العلوم السياسية بكلية التجارة بجامعة الإسكندرية** تدرس بعض موضوعات الفكر السياسي الإسلامي ضمن محتوى مادة تطور الفكر السياسي، وهي تدرس بواقع ثلاث ساعات أسبوعيًا للفرقة الرابعة طوال العام. وقد قسم المقرر إلى قسمين: أحدهما: خصص لتدريس الفكر السياسي الإسلامي.

أما في **قسم العلوم السياسية بكلية التجارة بجامعة أسيوط**، فإن تدريس الفكر السياسي الإسلامي يدخل ضمن عدة مقررات منها: مبادئ العلوم السياسية في السنة الأولى، كذلك يتم تدريس بعض الجزئيات الخاصة بالمادة ضمن مقرر تطور الفكر السياسي، وذلك في فترة العصور الوسطى، حيث يتم تناول الفكر المسيحي والفكر الإسلامي من خلال بعض شوامخ هذا العصر، ثم تناول الحركة الإصلاحية عند محمد عبده ومدرسته. وفي كل الأحوال يعتمد تقرير موضوعات من الفكر السياسي الإسلامي ضمن محتوى أي مادة على رؤية الأستاذ، وليس على وجود مقرر مستقل يحمل اسم الفكر السياسي الإسلامي. ومن خلال اطلاعنا على نسخة من المنهج المقرر والخاص بتطور الفكر السياسي لاحظنا أن الجزء الذي خصص من المقرر لتدريس الفكر السياسي الإسلامي يركز على الخصائص العامة لهذا الفكر ومصادره الرئيسية، ثم المفاهيم النظرية التالية: الحاكمية، الخلافة، العلم، العدالة، المساواة، الإرادة الحرة، الأمة، الوسطية، الشورى. ثم يتناول النظم والتطبيقات السياسية فيقسمها إلى: نظم سياسية

عادلة تتميز أهم أُسسها العامة بالتزام الشرعية الإسلامية والعدل، ونموذجها الأمثل هو الخلافة الراشدة، وخصائصها العامة: البيعة، والشورى، والمشاركة السياسية. ثم نظم سياسية غير عادلة، أسسها العامة التزام جزئى بالشرعية الإسلامية، ونماذجها التطبيقية ما اسماه: الملك Monarchy ، الملأ Oligarchy، ثم الطاغوت Dictatorship. وأهم خصائصها تطبيق نسبى للشورى إن وجدت وهكذا نجد أن المقرر يمزج بين الفكر والنظرية والنظم، ثم يخصص بعض جزئيات المقرر لدراسة بعض "الشوامخ" فيتناول الماوردى، وابن خلدون، ونلاحظ عدم تخصيص أى جزئية من المقرر لتناول الفكر السياسى الإسلامى المعاصر، وبذلك يسير المنهج مع التقليد المتبع فى تدريس مادة تطور الفكر السياسى على وضع الفكر السياسى الإسلامى فى موضعه من منظومة هذا التطور عند مرحلة العصور الوسطى وما بعدها حتى محمد عبده[٢٤].

أما قسم العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة[٢٥] فيوجد به ثلاث مقررات تتناول ما يتعلق بالفكر السياسى الإسلامى، الأول: يحمل عنوان Muslim Political Thought، والثانى: تحت عنوان Islam & Politics in Comparative Analysis، أما الثالث: فهو بعنوان Contemporary Political Islam in the Middle East، والملاحظ على هذه المقررات كيف أنها تواكب إيقاع التطورات العالمية، حيث يتابع الاهتمام الأكاديمى ما ينبثق من ظواهر كظاهرة "الإسلام السياسى". وهذا ملمح هام نلفت النظر إليه حتى لا يتوقف تناول الفكر السياسى الإسلامى عند مراحل معينة فى القرن التاسع عشر أو بالكاد النصف الأول من القرن العشرين، وتتجاهل كافة التطورات المعاصرة التى جعلت الظاهرة السياسية الإسلامية والفكر المصاحب لها محط اهتمام مراكز البحوث فى أوربا وأمريكا، بل وأيضاً فى القارة الآسيوية. وبالتالى فإن طالب العلوم السياسية لدينا فى حاجة ماسة عند دراسة الفكر السياسى الإسلامى أن يعرف وأن يفهم ويعى ما يدور من حوله من ظواهر ومتغيرات معاصرة، الأمر الذى يجعل لدراسته للفكر السياسى الإسلامى فائدة علمية ملموسة إلى جانب الفائدة النظرية المتحققة من التعرف والفهم لهذا الحقل الهام من حقول المعرفة الإنسانية.

ومن مصر إلى بيروت، فى قسم العلوم السياسية (دائرة العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية ببيروت) تتم دراسة الفكر السياسى الإسلامى على نطاق واسع، وعلى مستويات متعددة فى جميع المراحل (البكالوريوس والدراسات العليا). وهى مادة غير إلزامية (اختيارية) إلا للذين يتخصصون فى النظريات السياسية، وتختلف عدد الساعات التى يحصلها الطلبة من طالب إلى آخر، حيث تتبع الجامعة النهج الأمريكى الذى يعطى الطالب مجالاً واسعاً فى اختيار مواده وتخصصه. وقد ازداد الاهتمام بالفكر السياسى الإسلامى فى هذا القسم فى السنوات الأخيرة. والملاحظ من خلال فحص قائمة توصيف المقررات أن تدريس الفكر السياسى الإسلامى يتركز فى مقررين هما:

I- Islamic Political Thought.

II- Islamic Political Thought.

حيث يتم فى الأول استعراض هذا الفكر منذ عهد الرسول حتى القرن الرابع عشر الميلادى مع التركيز على الخبرة التاريخية للمجتمع الإسلامى. وفى المقرر رقم (2) يتم استعراض الفكر السياسى الإسلامى منذ ابن خلدون وحتى القرن التاسع عشر مع التركيز على نمو المؤسسات.

ونلاحظ أن المقرر يميل إلى أن يكون دراسة لتاريخ الفكر السياسى الإسلامى، ويقف عند الحقبة المعتادة فى القرن التاسع عشر، وذلك من خلال منهج تاريخى وصفى يعد هو السمة الغالبة فى تدريس هذا المقرر. والإضافة المعاصرة فى تناول هذا الفكر تبدو من خلال مقرر يحمل اسم Islamic Political Institutions. وفيه يتم استعراض المؤسسات والتطبيقات السياسية المعاصرة استناداً إلى خلفية تطورها التاريخى. أيضاً هناك Senior Seminar فى النظرية السياسية الإسلامية يتم فيه تناول موضوعات محددة بعمق وتفصيل. ويبدو من خلال المقرر الذى يحمل عنوان Senior Seminar Arab Politics، وبحسب ما جاء فى توصيفه أنه يعالج الاتجاهات الأيديولوجية، والنظم السياسية التى انبعثت فى العالم العربى منذ انتهاء الخلافة العثمانية التى يعبر عنها بلفظ "الأمبراطورية" Ottoman Empire.. وبذلك يبدو الاتجاه السائد فى هذا القسم عند تناول الفكر السياسى الإسلامى التوقف به عند حقبة معينة

فهو يتم تناوله فى شكل تطور تاريخى على مرحلتين؛ الأولى: منذ بدايته وحتى القرن الرابع عشر الميلادى، والثانية: حتى القرن التاسع عشر. وبعد هذا التاريخ فإن المقرر الموجود يحمل اسم الفكر "العربى" وليس "الإسلامى"، وبالتالى ينحو منهج التناول منحى يكرس وجود فجوة متمثلة فى نهاية الخلافة بما يوحى بتوقف الفكر السياسى الإسلامى عند هذه المرحلة. وقد تم استدراك هذه الفجوة فى المقرر الذى أدرج فى قائمة مقررات الدراسات العليا بدائرة العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية ببيروت فى يونيو ١٩٩٢م[٢٦]، وذلك عن طريق مقرر يحمل اسم الفكر الإسلامى والعربى الحديث Modern Islamic and Arab Thought، وهنا نلاحظ الربط بين الفكر الإسلامى والعربى فى المرحلة الحديثة، باعتبار أن هذه المرحلة التى شهدت نمو وانبثاق فكر "العروبة" هى مرحلة مزاوجة ما بين توفيق وصراع بين "العروبية" و"الإسلامية"، بين الفكر العربى (العروبى) وبين الفكر الإسلامى. ويوضح توصيف المقرر أنه يتناول من خلال دراسة تحليلية عميقة موضوعات السياسة فى الفكر العربى الإسلامى خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، مثل موضوعات التحديث والأصولية. وبذلك لا يخرج وضع هذا المقرر عن الروح العامة التى تنظر إلى تناول الفكر السياسى الإسلامى تناولاً مرحليًّا بتسلسل تاريخى يدرس أثر التفاعل بين الأحداث التاريخية وبيئة الفكر على تطوره؛ ولذلك فهو يسمى فكرًا سياسيًّا إسلاميًّا فى المرحلتين الأولى والثانية.

ثم فى المرحلة الثالثة يسمى فكرًا إسلاميًّا وعربيًّا حديثًا، وذلك فى اتساق مع واقع المرحلة التى شهدت اختلاط وصراع الأفكار الإسلامية بالأفكار العروبية القومية.

ويبدو الربط بين الفكر الإسلامى والعربى واضحاً أيضاً فى منهج تناول هذه المادة فى **قسم العلوم السياسية بالعراق**؛ حيث اسم المادة الفكر السياسى العربى الإسلامى. ولكن الربط هنا فى اسم المادة بين "العربى" و"الإسلامى" يبدو أنه من وجهة نظر أخرى غير الوجهة السابقة، فهو ربط فى جميع مراحل تطور هذا الفكر، وينبع من قناعة بأن هذا الفكر "عربى" فى إطاره الأول، و"إسلامى" فى إطاره الثانى، وهو حصيلة المزاوجة والتفاعل بين الثقافة العربية والرسالة الإسلامية،

فهو من ثم "فكر عربى إسلامى"(٢٧).

ويتم تناوله فى السنة الرابعة بقسم العلوم السياسية؛ حيث يقسم المقرر إلى قسمين؛ الأول: خاص بماهية الفكر السياسى العربى الإسلامى ومصادره وخصائصه واتجاهاته الأساسية؛ حيث يدرس الاتجاه السياسى الفلسفى، وفيه يدرس فكر الفارابى وابن سينا، والاتجاه السياسى الفقهى، ويعرض فيه فكر الماوردى وابن تيمية، والاتجاه الكلامى عند القاضى عبد الجبار المعتزلى والشريف المرتضى، ثم الاتجاه الخلدونى الذى يعد ابن خلدون علماً عليه. ويلاحظ أن هذا هو نفس التقسيم – تقريباً – الذى اتبعه د. فاضل زكى محمد فى كتابه الذى يحمل اسم "الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره" ويبدو أن ذلك كان اتجاه القسم أو تأثير أستاذ المادة على منهج دراستها.

وفى الجزء الثانى من المقرر: يتم تناول مرحلة انتهاء الخلافة العثمانية وانبثاق اتجاهات جديدة فى الفكر السياسى العربى، نعتها د. عبد الرضا الطعان "بالاتجاه الليبرالى لدى الطهطاوى، والاتجاه الثورى لدى الأفغانى، والاتجاه الاصلاحى لدى محمد عبده ورشيد رضا، ثم الاتجاه القومى بأبعاده المختلفة"(٢٨).

وهنا نلاحظ كيف تتم معالجة الاتجاه القومى من داخل منظومة الفكر السياسى الإسلامى، وقريب من ذلك ما يتردد على ألسنة بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين من أن التميز القومى العربى خرج من "عباءة الفكر الإسلامى وتاريخ نضال علمائه"(٢٩). وليس هنا موضع مناقشة مدى صحة هذه المقولة أو الاعتراضات التى تواجهها من قبل بعض المفكرين القوميين المعاصرين، ولكن ما نلفت النظر إليه هو كيف يتم تناول التطور التاريخى للفكر السياسى الإسلامى ومعالجته باعتبار أنه فى أحد مراحله نظر إلى الفكر القومى على أنه أحد الاتجاهات المتفرعة منه او المنفصلة عنه، وقد عبرت عن بعض هذه المجادلات المناقشات التى شهدتها ندوة الحوار القومى الدينى عام ١٩٨٩م، ثم المؤتمر القومى الإسلامى عام ١٩٩٤م(٣٠).

بقى أن نستعرض حال تدريس الفكر السياسى الإسلامى فى **الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا**، وقد أنشئت عام ١٩٨٣م بهدف ترسيخ القيم الإسلامية، وبناء شخصية الطلبة

والطالبات فكريًا وقياديًا على أسس تستند إلى المنهجية الإسلامية القائمة على مفاهيم التوحيد، والاستخلاف، والسنن. ومن ثم، فهى - كما جاء فى الدليل الصادر عنها[٣١] - تؤهل طلبتها للإسهام فى إرساء نظام اجتماعى تصبح فيه المثل الإسلامية جزءًا من الممارسة اليومية. وجدير بالذكر أن المنهج السائد فى فلسفة الجامعة يقوم على أساس "إسلامية المعرفة"، وهى الدعوة التى يتبناها المعهد العالمى للفكر الإسلامى. وقد قامت هذه الدعوة على مبادرة من عدد من علماء الاجتماع المسلمين المقيمين فى الولايات المتحدة الأمريكية، ومن روادها الأوائل د. إسماعيل الفاروقى.

انطلاقاً من هذه الأُسس يأتى تدريس الفكر السياسى الإسلامى فى هذه الجامعة فى قسم العلوم السياسية الذى يتبع كلية معارف الوحى والتراث الإسلامى والعلوم الإنسانية، وهى إحدى كليات ثلاث بدأت بهم الجامعة. وهذا بالإضافة إلى تدريس جزئيات وموضوعات من الفكر السياسى الإسلامى ضمن مقررات فى قسم الفلسفة، وقسم معارف الوحى والتراث الإسلامى. ومن مقررات هذا القسم نذكر مقررات: الفكر السياسى الإسلامى ونظامه، المفكرون المسلمون المحدثون، الحركات الإسلامية المعاصرة، موضوعات معاصرة والحركة الإسلامية. وفى هذا المقرر يتم تناول موضوع "أسلمة المعرفة": جذوره التاريخية، وروافده المعاصرة. وفى قسم الفلسفة يدرس ضمن مقرر فلسفة العصور الوسطى تأثير المسيحية واليهودية والإسلام على الفلسفة فى العصور الوسطى، ويتم تناول أوجستين، وموسى بن ميمون، الغزالى، ابن سينا، وابن رشد، وتوما الأكوينى.

أما فى قسم العلوم السياسية بهذه الجامعة فيدرس الفكر السياسى الإسلامى ضمن مقرر "تاريخ الفكر السياسى(١)"، وذلك فى موضعه من تطور الفكر السياسى فى العصور الوسطى، ويتم تناول الماوردى والفارابى والغزالى وابن تيمية وابن خلدون. أما فى مقرر "تاريخ الفكر السياسى(٢)" يتم تناول الفكر الغربى الحديث بعد ميكافيللى، والفكر السياسى الإسلامى بعد ابن خلدون. ويوجد مقرر آخر يحمل اسم الفكر السياسى الإسلامى المعاصر. وجدير بالذكر أن الجامعة تتبع نظام الساعات المتعددة، ومن هنا تتعدد

المقررات التى تدخل فيها دراسات سياسية إسلامية سواء فى مجال الفكر السياسى أو مجال العلوم السياسية الأخرى. وقد لاحظنا على مقررات الفكر السياسى الإسلامى بالجامعة الإسلامية بماليزيا اهتمامها بتناول المرحلة الحديثة والمعاصرة لهذا الفكر، مع الاهتمام بمرحلة البواكير الأولى والمرحلة الوسيطة. كذلك لاحظنا تنوع المقررات وشمولها لعديد مما يتطرق إليه الفكر السياسى، مع اهتمام خاص بمنطقة جنوب شرق أسيا وماليزيا، وهذا أمر طبيعى لوقوع الجامعة فى هذه المنطقة. ولا يتسع المقام لتعداد أسماء كل المقررات، ونكتفى بما ذكرناه آنفا.

وبعد،... ماذا عن مستقبل تدريس الفكر السياسى الإسلامى؟

لقد شاهدنا تصاعداً فى الاهتمام بتدريس هذه المادة مع تصاعد المد الإسلامى فى العالم الإسلامى وفى أركان شتى من المعمورة، الأمر الذى يثير مخاوفاً تتعلق بأن يتأثر تدريس هذه المادة وتقريرها أو عدمه بمنحنى الصعود والهبوط لهذا المد، وبخاصة مع تصاعد موجات التطرف والإرهاب التى تشهدها مناطق شتى من العالم على يد جماعات تنتمى إلى أديان متعددة. ومما لا شك فيه أن تاثير السياسات العالمية والسياسات المحلية ليس ببعيد وخاصة بالنسبة لبعض المقررات التى تتسم بحساسية بعض موضوعاتها كتلك المتعلقة بالفكر السياسى الإسلامى، مما قد يحرمنا من الاستفادة من الخبرة السياسية التى يتيحها التراث الإسلامى. ولكن الجامعات بأقسامها العلمية المختلفة هى حصون العلم التى يقوم عليها رواده الذين يضطلعون بدورهم فى ريادة وقيادة مجتمعاتهم وتصحيح المفاهيم الخاطئة، والكشف عن كنوز المعرفة الإنسانية والإفادة منها. ومن ثم، يقع على عاتق القائمين بتدريس هذه المادة مهمة فى غاية الدقة، وأمانة فى غاية المسئولية وهى فى الكيفية التى ينقلون بها موضوعات هذا الحقل إلى عقول طلبتهم، فيبصرون بالنواحى الإيجابية، وينبهون على النواحى السلبية، ويكونون أمناء فى بيان وجهات النظر المختلفة دون الحجر على عقلية الطالب، وإتاحة الفرصة له لتكوين رأيه، وتدريبه على المنهج العلمى الموضوعى، وبذلك يتاح لهذا الحقل الهام من حقول المعرفة السياسية أن يؤدى دوره الإيجابى المأمول.

فهناك فكر سياسى إسلامى وتراث سياسى إسلامى يستحق أن نتعامل معه كحقل مستقل، وليس فقط كحلقة فى سلسلة التطور الفكرى السياسى فى سياق اعتبار أن تطور الفكر السياسى معنىٌّ بحضارة عالميةواحدة بدأت من عند الفكر اليونانى وتتابعت حتى الفكر الحديث، وهى غربية بالأساس، ولا يمثل الفكر السياسى الإسلامى - فى أحسن الأحوال - إلا إحدى حلقاتها.، وتستلزم تأكيد استقلالية هذا الحقل فك حصار التعامل معه من خلال الأطر والمفاهيم "الاستشراقية" التى تسقط عليه الخبرة السياسية الغربية ومفاهيمها وأطرها النظرية وتناقش قضايا الفكر السياسى الإسلامى على نفس أسسها، وأيضاً تحريره من هيمنة المناهج الفقهية والتاريخية والفلسفية، وتطوير مسالك واقترابات التحليل الفكرى السياسى، وتلك رسالة المتخصصين الدارسين للعلوم السياسية، وتنويع أساليب تدريسه ما بين أسلوب المحاضرة وإعطاء المعلومات للطالب بشكل تلقينى إلى تدريبه على البحث عنها، والوصول إليها بنفسه، والرجوع إلى المراجع والمصادر، إلى أسلوب الحلقات النقاشية وورش العمل لتدريب الطالب على الحوار والمناقشة وتبادل وجهات النظر وتكوين الرأى وتنمية ملكة التفكير التى هى أسمى ما يمتلك ويتميز به الإنسان، حتى يتكون لدى الطالب المنهجية الناقدة والمرشّحة التى تمكن من أن يميز بنفسه بين كل ما يراه وما يسمعه من وقائع وأفكار.

○ ○ ○

الهوامش

(١) الدراسات بهذا الصدد أكثر من ان يحصيها حصر. ونذكر منها على سبيل المثال: فرانسوا بورجا. **الإسلام السياسي**: صوت الجنوب، ترجمة د. لورين زكرى، (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢م). محمد سعيد العشماوى، **الإسلام السياسي**. (القاهرة: سينا للنشر. ١٩٨٧م). د. حسنين توفيق. أمانى مسعود، "ظاهرة الإحياء الإسلامى فى الدراسات الغربية: رؤية تحليلية نقدية"، مجلة منبر الحوار، السنة ٧، العدد ٢٥، صيف ١٩٩٢م. وانظر أيضاً: Nazih El-Ayubi, **Political Islam**, (London: Routledge, 1990)

(٢) انظر: د. عبد الرضا الطعان، "بعض المشكلات الخاصة بتدريس تاريخ الفكر السياسى فى الوطن العربى" ، فى: د. عبد المنعم سعيد (محرر)، **تدريس العلوم السياسية فى الوطن العربى**، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٠م)، ص١٢٣ وما بعدها.

(٣) تلقينا ردوداً من: د. أحمد موصللى – الجامعة الأمريكية ببيروت، د. عبد العزيز صقر - جامعة الإسكندرية، د. حسن بكر، د. منير محمود البدوى -- جامعة أسيوط، د. عبد الخبير عطا الله المعار حاليا بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

(٤) من أشهر المراجع بهذا الخصوص: محمد أبو زهرة، **المذاهب الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٠(د. ت)). عبد القادر البغدادى **الفوق بين الفرق**، (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٨٠م).

(٥) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس، **النظرات السياسية الإسلامية**، (القاهرة: مكتبة دار التراث، ط٧ ١٩٧٩م)، ص٩٠.

(٦) انظر: ابن النديم (محمد بن إسحق)، **الفهرست**، (القاهرة: مطبعة الاستقامة ١٩٤٨م)، ص٢٥٠.

(٧) انظر: المسعودى (على بن الحسين)، **مروج الذهب**، (القاهرة: مطبعة السعادة ١٩٥٨م) ج٢، ص١٢٤، ١٢٥.

(٨) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص٩٨، ٩٩.

(٩) انظر: محمد أبو زهرة، **الشافعى: حياته وعصره**، (القاهرة: دار الفكر العربى، (د. ت)). ص١٣٤ – ١٣٥.

(١٠) د. الريس، مرجع سابق، ص١٠.

(١١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(١٢) انظر: مونتجمرى وات، **الفكر السياسى الإسلامى "المفاهيم الأساسية"**، ترجمة: صبحى الحديدى، (بيروت: دار الحداثة، ط١، ١٩٨١م)، ص٥.

(١٣) انظر: Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization", **Foreign Affairs**, (summer 1993), pp. 22-49.

(١٤) وات، مرجع سابق، ص٦.

(١٥) تناولنا عرضاً وتحليلاً لتلك المدارس الفكرية فى رسالتنا للدكتوراه، انظر: د. نيفين عبد الخالق مصطفى، **المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى**، رسالة دكتوراه منشورة، القاهرة: مكتبة الملك فيصل الإسلامية، ١٩٨٥م).

(١٦) انظر: جيل كيبيل. **يوم الله: الحركات الأصولية المعاصرة فى الأديان الثلاث**. ترجمة: نصير مروة. (قبرص: دار قرطبة. ١٩٩٢م)ص ٩-٢٩.

(١٧) انظر: د. حامد ربيع، **"إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية فى الجامعات العربية"**، بحث مقدم فى ندوة تدريس العلوم السياسية بالوطن العربى المنعقد بلارناكا - قبرص. فى الفترة من ٤/٨ فبراير ١٩٨٥م، ص٧.

(١٨) الريس، مرجع سابق، ص١٩،٢٠.

(١٩) انظر: د. محمد أركون. **الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقى، ط٢، ١٩٩٢م)، ص٥٤، ٥٥.

(٢٠) المرجع السابق، ص٥٥، ٥٦.

(٢١) راجع: د. عبد الحميد متولى. **مبادئ نظام الحكم فى الإسلام**، (مصر:دار المعارف، ط١، ١٩٦٦م).

(٢٢) انظر: أبو زهرة. **المذاهب الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٥.

(٢٣) د. عبد الرضا الطعان، مرجع سابق، ص١٣١. وانظر تناولاً ومن منظور مختلف فى: د. فتحية النبراوى، د. محمد نصر مهنا، **تطور الفكر السياسى فى الإسلام**، (جزئين)، (مصر: دار المعارف، ط١، ١٩٨٤م).

(٢٤) نلاحظ التأثر بالمنهج المتبع فى قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد - جامعة القاهرة. واعتماد كتاب د. حورية مجاهد مرجعاً أساسيًّا ضمن المراجع التى يوجه إليها الطلاب. انظر د. حورية توفيق مجاهد، **الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ط١٩٨٦م). وانظر د. منير محمود البدوى السيد، مقرر مادة تطور الفكر السياسى للفرقة الثالثة - شعبة العلوم السياسية؛ (جامعة أسيوط: كلية التجارة، ١٩٩٤/١٩٩٥م).

(٢٥) انظر: Schedule of Courses for Political Science, (A. U. C. Spring Semester, 1995 - 1996), pp. 53-55.

(٢٦) Course Description, Department of political Science and public Administration, (A. U. B. Harch & June, 1992).

(٢٧) انظر: وجهة النظر هذه فى: د. فاضل زكى محمد، **الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره**، (بغداد: دار الطبع والنشر الأهلية، ١٩٧٠م).

(٢٨) د. عبد الرضا الطعان، مرجع سابق، ص١١٢.

(٢٩) انظر: الورقة التى أعدتها لجنة من التيار الإسلامى مؤلفه من (أ. فهمى هويدى، د. محمد سليم، د. محمد عمارة، د. يوسف القرضاوى) بعنوان "قراءة لحال الأمة". والمقدمة إلى: المؤتمر القومى الإسلامى. (بيروت، أكتوبر ١٩٩٤م)، ص٦.

(٣٠) انظر: أوراق عمل ومناقشات ندوة "الحوار القومى الدينى". (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩م). وانظر أوراق عمل ومناقشات "المؤتمر القومى الإسلامى". (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م).

(٣١) انظر: دليل الدرجة الجامعية الأولى، إصدار: إدارة القبول، (الجامعة الإسلامية بماليزيا، ١٩٩٤/١٩٩٥م)، ص١٠٥ - ١١٢.

○ ○ ○



نحو منهجية إسلامية علمية لتدريس مادة النظام السياسي الإسلامي(*)

د. علي القريشي(**)

معنى المنهج:

لمصطلح "المنهج" معان مختلفة، فمرة يعنى به طرق البحث فى علم من العلوم الطبيعية أو الإنسانية أو الشرعية، ومرة يستخدم بمعنى المذهب الفكرى العام كقولنا: المنهج الإسلامى والمنهج العلمانى، أو المذهب الفكرى العام فى حقل معين كقولنا: المنهج الاقتصادى الإسلامى والمنهج التربوى الإسلامى.. إلخ.

وفى الإطار التعليمى يستخدم المصطلح للدلالة على الإعداد العلمى والتنظيم التطبيقى لمادة من المواد التعليمية وما يتصل بها من خبرات وأنشطة مدرسية، والمنهج بهذا المعنى الأخير له أربعة عناصر أساسية هى:

١- المحتوى المعرفى.

٢- الأهداف التربوية.

٣- طرق وأساليب تدريس المادة.

٤- طرق وأساليب التقويم[1].

والمنهج بهذا المعنى هو موضوع هذه الدراسة.

حدود الدراسة:

ستركز دراستنا على محاولة الوصول لمقترح تدريسى لمادة النظام السياسى الإسلامى يشتمل على المحتوى وتحديد الأهداف، والعناية بهذين العنصرين تفرضهما حقيقة أن المحتوى والأهداف هما روح المنهج وقاعدته الفكرية، كما أن البحث عند هذا المستوى يشكل الخطوة الأولى التى ينبغى البدء بها فى

(*) بحث مقدم إلى ندوة: "المناهج التعليمية الإسلامية وطرق تدريسها ومناهج البحث والتأليف فيها" التى عقدت بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بتاريخ ١٩٨٨/٤/١٣.

(**) مدرس التربية والإعلام الإسلامى - جامعة الأمير عبد القادر.

ظل طرح مشروع أسلمة المناهج التعليمية.

إشكاليات إعداد المادة العلمية لمحتوى المنهج:

أول عمل يواجه واضع منهج مادة من المواد هو توفير المادة العلمية التى ينبغى أن ينتظمها محتوى المنهج، والسعى لتوفير مادة علمية صحيحة ودقيقة لمنهج مادة النظام السياسى الإسلامى يواجه إشكالين:

الأول: عملية اختيار المادة العلمية المعبرة:

لا يمكن بناء منهج تعليمى دون معرفة علمية جاهزة، فهل الحقائق المعرفية والتنظيرية المتصلة بمادة النظام السياسى الإسلامى قد تم استنباطها وتأصيلها وبلورتها بحيث يسهل على واضعى المناهج إعدادها كمحتوى لمنهج تعليمى؟

لا يمكننا معرفة الإجابة إلا إذا رجعنا إلى البحوث المنجزة فى النظام السياسى الإسلامى، وفى محاولة لتصنيف اتجاهات البحث فى هذا الخصوص تبرز أمامنا ثلاثة مناح، سنعرض لها الآن سريعًا؛ لنرى أى هذه المناحى أصح وأدق تعبيراً عن حقيقة النظام السياسى الإسلامى.

١- الدراسات ذات الطابع الأدبى: تنطبع بعض الكتابات الإسلامية عن النظام السياسى الإسلامى بطابع أدبى فكرى عام لا تلمح خلاله أية محاولة جدية للتأصيل أو التنظير؛ نظرًا لغلبة نزعات المديح والاعتذار والتبشير، حتى ليبدو على الكثير منها حالات من عدم الانسجام والاضطراب، ناهيك عن غياب المنهج، مما يفقد معظمها أبسط قواعد البحث العلمى.

ونماذج هذا المنحى كثيرة يمكن تبينها فى الكثير من الكتابات غير الأكاديمية بوجه خاص، والتى كثرت فى الآونة الأخيرة بحيث يصعب حصرها.

٢- الدراسات التاريخية الوصفية: وتتناول هذه الدراسات نظم الحكم التى كانت سائدة فى العصور الإسلامية المختلفة على نحو تغلب عليه الصفة التسجيلية، حيث يتم عرض وبيان مركز الخليفة وأنشطته وتشكيل السلطة وما توصلت إليه النظم آنذاك من قواعد وأطر إدارية كالوزارات والحسبة والدواوين والحجابة ونحوها، مع تحليل أحيانًا للوقائع والممارسات التى كانت سائدة فى تلك العصور، فضلاً عن الاهتمام بالفرق والاتجاهات الفكرية والمذهبية.

ومن أبرز عيوب هذه الدراسات:

- أنها لا تفرق كثيرًا بين واقع النظم السياسية التى شهدها التاريخ الإسلامى

وبين النظام السياسي الإسلامي بصفته نظرية عامة يمكن أن يتأصل بناؤها في ضوء الرجوع إلى القرآن والسنة والفقه المناسب، كما أن بعضها يستغرقها تتبع آراء بعض العلماء والمفكرين والفرق باعتبارها تمثل الفكر السياسي للإسلام دون الانتباه كثيرًا إلى أن هذه الآراء قد تحمل الخطأ وقد تحمل الصواب، وأنها ليست بالضرورة هي التصور السياسي للإسلام، ولعل في بعض كتابات الدكاترة: أحمد شلبي، ومحمد عمارة، ومحمد الصادق عفيفي، ومحمد جلال شرف، وعلي عبد المعطي محمد نماذج لهذه الدراسات.

٣- الدراسات القانونية: تحاول أغلب الدراسات الإسلامية القانونية معالجة موضوعات الدولة والسلطات والحقوق والحريات في إطار من التنظير الدستوري والقانوني الحديث، ولكن دون أن تنجو أحياناً من بعض الإشكالات الفكرية والمنهجية التي يعكسها فقر العنصر التحليلي وهيمنة الجمود الفكري والفقهي والنظرة التنظيمية المقيدة بالأطر التاريخية، إلا أن هذه الدراسات تظل مع ذلك هي الدراسات الأفضل والأصدق من سابقاتها بحكم منهجها الفقهي الموصل بأدلة من القرآن والسنة والفقه، ونجد أمثلة لهذه الدراسات فيما عالجه عدد من الباحثين الجامعيين من أمثال: الدكتور عبد الحكيم حسن عبد الله، والدكتور منير حميد البياني، وكثير غيرهما.

٤- الدراسات النموذجية: إن استكشاف عناصر النظرية السياسية الإسلامية وقسماتها العامة لا يمكن أن يحققه المنحى الأدبي التبشيري من البحث، كما أن المنحى التاريخي الوصفي هو الآخر لا يمكنه تحقيق ذلك بشكل صادق ومتطور، أما المنحى القانوني فَلِقلّة اعتماده على الاجتهاد الفقهي التاريخي والتجربة التاريخية هو الآخر لا يعطينا الصورة الحية المتطورة للنظرية العامة للنظام السياسي الإسلامي على الرغم من محاولته التنظير لصياغات دستورية ونظامية تجعله أكثر قرباً من الصورة الأصح والأدق.

إن المنحى الذي نراه معبرًا بشكل أكثر صحة ودقة ونضجاً هو منحى الدراسات التي استلهمت القرآن والسنة والفقه والفكر والتطبيق التاريخي معًا في إطار حي متطور تميزه المبادرات الفكرية التحليلية والصياغات الدستورية والنظامية، وتقديم الإجابة المرنة لتساؤلات الواقع السياسي، ومستجداته، إنه المنحى الذي انتهى إلى إعادة تشكيل قسمات النظرية العامة

للنظام السياسي الإسلامي وصياغتها بشكل بنائي كلي متماسك.

لقد اتبع هذا المنحى في دراساته مناهج البحث التاريخي والتحليلي التركيبي، فضلاً عن المنهج الفقهي الاستنباطي كمنهج أساس في بناء النظرية العامة للنظام السياسي الإسلامي، وعلى نتائج الدراسات التي مثلت هذا المنحى نعتمد في تحديد مقررات ومفردات المادة العلمية لمحتوى المنهج.

الثاني: ظاهرة منطقة الفراغ في النظرية العامة للنظام السياسي الإسلامي وانعكاسها في تغير مادة المنهج وخبراته وأنشطته:

اعترافاً بمنطق التغير والتطور الذي تفرضه حركة الحياة وتباينات الظروف الزمانية والمكانية ترك الإسلام منطقة فارغة في نظريته السياسية أناط للفقه والفكر والسلطان ان يملأها.

فمثلاً عناصر قوى الضغط في المجتمع السياسي الإسلامي، وخصائص البيئة السياسية، وأنماط العلاقات العامة، وآليات الممارسة الشعبية والقيادية إذا كان بالإمكان تصورها نظريًا في إطار النظرية السياسية الإسلامية العامة، فإنها في ظل تفاعل هذه النظرية بالواقع قد تأخذ- هذه المسائل- صيغًا من الممكن ان يمسسها بعض التغير أو التطوير، ومن شأن هذه الحقيقة أن تترك ظلالها على بعض عناصر محتوى المنهج وما يرتبط به من خبرات وأنشطة، وهذه مهمة يمكن أن تعالجها الجهات التخطيطية والتنفيذية للمنهج من خلال تقويم المنهج ومراجعة عناصره واحداث ما يتطلبه بعضها من تغيير أو تطوير أو تكييف أو إضافة أو إبراز أو تأكيد.

وبعبارة أخرى، إن واضع المنهج ومنفذه وهو يختار عناصر المحتوى ويقترح الأنشطة والخبرات المتصلة به، لابد أن يتابع عمل الفقه والفكر والسلطان الإسلامي وهو يواجه[٢] متغيرات الواقع وتفاعلاته وتطوراته ومعطياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والنظامية، ثم يستوعب ويترجم نتائج ذلك العمل في صلب المنهج وخبراته وأنشطته، سواء كانت تلكم النتائج أحكاماً فقهية جديدة أو تنظيرات فرعية أو تحليلات فكرية أو صياغات دستورية أو نظامية مستحدثة أو مواقف متغيرة.

الأهداف العامة للمنهج:

أي مادة تعليمية تنطوي- في المنظور غير التقليدي للتعليم- على أهداف عامة وأهداف تربوية خاصة يحددها المجتمع أو فلسفته التي يقوم عليها[٣]. والنظام

السياسي الإسلامي كمادة تعليمية هو جزء من المواد الاجتماعية، والأهداف العريضة المقصودة من تدريس المواد الاجتماعية عموماً ومادة النظام السياسي خصوصاً هي مستمدة- في المنظور التربوي الإسلامي- من أهداف الإسلام العامة في بناء شخصية الإنسان وتكوينه الاجتماعي المتكامل عقائديًّا وخلقيًّا ووجدانيًّا واجتماعيًّا. ويمكننا أن نحدد أبرز هذه الأهداف بما يلي:

١- تفهيم الطالب حقيقة أن الإسلام دين شامل يوجه وينظم مختلف شؤون الحياة ومنها الشأن السياسي، مع تبصيره بأن بناء كيان سياسي للإسلام هو فريضة يسأل عنها المسلمون جميعاً.

وإذا كان الرسول ﷺ هو القدوة العظمى، فإن أعظم عمل قام به يستأهل الاقتداء هو إقامته الدولة الإسلامية.

٢- توعية الطالب بأن السعي الإنساني في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية لابد أن يتصل بالله تعالى: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾ [الانشقاق: ٦].

٣- تزويد الطالب بعدد من الحقائق والمعلومات الإسلامية المتصلة بالجانب السياسي في الإسلام، وإكسابه المعرفة التي تجعله يميز بين ثوابت هذا الجانب ومتغيراته.

٤- إشعار الطالب بهويته السياسية الإسلامية، وتزويده بمعرفة مزايا السياسة الشرعية وتمييزها عن السياسات اللاشرعية.

٥- تعميق إيمان الطالب بفكرة الجماعة، وبأنه عضو في رابطة الأمة الإسلامية، وتحقيق التحصين الفكري والسلوكي الذي يجعله مرتبطاً بمبدأ الولاء لله ولرسوله وللمؤمنين، والبراءة من أعدائهم ومخالفة مخالفيهم.

٦- إكساب الطالب وعياً سياسيًّا يساعده على تفهم الواقع المحلي والإقليمي والدولي، وتكوين رؤية إسلامية لديه حول المذاهب والنظم والدول والأحداث والشخصيات، وجعله يفهم الحياة السياسية فهماً شرعيًّا وموضوعيًّا بحيث يتعود على التفكير الصحيح عند تعرضه لمشكلات مجتمعه ومشكلات العالم، ويسلك السلوك السياسي المتزن بعيدًا عن الانعزال والتطرف.

٧- أن يمنح الطالب القدرة على تشخيص الواقع السياسي في إطار مفهوم الشرعية السياسية في الإسلام، بحيث تتضح لديه العوامل التي تفرق بين

الشرعية الكلية والشرعية الجزئية واللاشرعية.

٨- الوصول بالطالب إلى حالة الإنسان الصالح؛ لتتكون لديه حالة المواطن الصالح.

محتوى المنهج وأهدافه التربوية(٤).

مقررات المحتوى:

المقرر الأول: الدولة فى الإسلام:

أ- أركان الدولة فى الإسلام.

السلطة الإسلامية.

- سكان الدولة الإسلامية (الشعب) (المسلمون- الذميون- الأجانب) الشعب والأمة.

ب- إقليم الدولة الإسلامية.

- فكرة الأرض فى التفكير الإسلامى.

- الجغرافيا السياسية فى الفقه الإسلامى (دار الإسلام- دار المسلمين- دار الكفر- دار العهد).

ج- خصوصية الدولة فى الإسلام.

- الحاكمية الإلهية كأساس للنظام القانونى والقواعد العامة للممارسة السياسية.

- واحدية القيادة فى الدولة الإسلامية.

د- الشكل فى الدولة الإسلامية: ثبات المبادئ ومرونة الشكل.

الأهداف التربوية للمقرر الأول:

١- تزويد الطالب بالأدلة القرآنية، والنبوية والتاريخية التى تثبت مقولة أن الإسلام دين ودولة مع مساعدته على اكتساب المهارات التحليلية والنقدية التى تدعم هذه المقولة، وتفند ادعاءات المناهضين لها.

٢- تزويد الطالب بالمعرفة الفقهية والفكرية المتصلة بالتقسيم الجغرافى السياسى للعالم مع تكوين اتجاهات إيجابية لديه نحو الدول التى تطبق الإسلام، واتجاهات سلبية نحو الدول الكافرة التى تناهضه، واتجاهات سلمية نحو الدول المعاهدة التى تحترم مواثيقها مع المسلمين.

٣- خلق اتجاهات متعاطفة لدى الطالب نحو المسلمين خارج نطاق الدولة الإسلامية، مع إيجاد روحية التقبل واستعدادات الاستقبال لهم فى حالة الهجرة أو الاضطهاد ﴿**والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة**﴾ [الحشر: ٩].

٤- إكساب الطالب عادة الإعلان عن الارتباط بالإسلام، وتنمية روح الاعتزاز بالقرارات المنبثقة عنه مع محو أى شعور بالنقص الذى تعكسه- مثلاً-

عـادات المقاربـة الفكريـة اللامـبررة أو الخلـط الناشـئ بـين المفـاهيم أو البـاس الإسلام أزياء غيره **﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إننى من المسلمين﴾** [فصلت: ٣٣].

٥- إكساب الطالب الاتجاه الرافض لموالاة الكـافرين والمنـافقين فـى الداخـل والخـارج – وتجنيبه مودتهـم **﴿لا تجـد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله﴾** [المجادلة: ٢٢].

٦- تعميق وعى الطـالب بفكـرة أن الارتباط أو الولاء الفرعـى: الأسـرى أو العشـائرى أو القومـى أو اللونـى أو الجغرافى أو الحزبى أو المذهبى أو المهنى، لا ينبغـى أن يتصـادم مـع المقـررات الإسلامية أو مصالح الدعـوة أو الدولـة، كما لا ينبغى بأية حال أن يكون مدخلاً لإلغاء الولاء المركزى للسلطة الشـرعية، ولا أن يكـون مـبررًا لرفض طاعتهـا أو العـزوف عـن مشـاركتها فـى تحقيـق الأهداف العامة.

٧- إكساب الطالب اتجاهات إيجابية نحو الوحدة الإسلامية عن طريـق تعميـق الشـعور بوحـدة العقيـدة وبـالقيم الجماعيـة، وترسـيخ مبـدأ التسـاوى الاجتمـاعى وخلـق الاتجاهـات الرافضـة للتعصب الاجتمـاعى والمذهبـى واللونـى واللغوى وغيرها من ألوان التعصب.

٨- تعميق إيمان الطالب بقيم الحـب والأخوة والتكـافل والتضـامن والشـعور بالتحدى المشترك وبـأن جميـع المسـلمين يقفـون علـى قـدم المسـاواة فـى المجتمـع الإسـلامى فليـس هنـاك مواطـن مـن الدرجة الأولى وآخر من الدرجـة الثانيـة وغيره من الدرجة الثالثة.

المقرر الثاني: شـرعية السـلطة فـى النظام السياسى الإسلامى:

أ- أسس شرعية السلطة:

- شـروط الترشـيح وإسـناد السـلطة العليـا (العلـم – التقـوى- الكفـاءة السياسية).
- طريقة إسناد السلطة.
- البيعة وتكييفها السياسى.
- مراحل البيعة: المرحلة الأولى (أهل الحـل والعقـد) – المرحلـة الثانيـة (رضـا الأمة).
- أسلوب تعبير الشعب عن موقفه.

ب- أسـس شـرعية الاسـتمرار فـى السلطة:

- عـدم فقـدان الحـاكم لشـرط مـن الشـروط التـى تم بموجبهـا ترشـيحه للسلطة.
- تقيد الحاكم بالمشروعية القانونية.
- الالـتزام بمبـادئ وقواعـد التعـامل السياسـى المقـررة دسـتوريًا: (العـدل – الشـورى- المسـاواة- الالـتزام بحمايـة

الحقوق والحريات العامة- مبدأ الخضوع للمساءلة).

الأهداف التربوية للمقرر الثانى:

١- أن يستوعب الطالب فكرة أن القيادة متاحة لمن يجوز شرائط إسنادها ومؤهلات الاضطلاع بمهامها انطلاقاً من قاعدة أن "الحراك السياسى" مفتوح فى المجتمع الإسلامى أمام الجميع، وأن القيادة ليست حكراً على أحد، مع تزويده بقدرة المقارنة بين طبيعة الحراك السياسى فى النظام الإسلامى وطبيعته فى النظم الآخرى.

٢- أن يلم الطالب ويتفاعل مع شروط الاختيار القيادى وهى: العلم والتقوى والكفاءة على النحو الذى يوجه مواقفه الاختيارية والانتخابية فى ضوء الوعى بهذه الشروط، وأن يترسخ فى عقله ووجدانه بأن الاختيار للقيادة والانتخاب لها: أمانة وشهادة ومسؤولية.

٣- أن يستوعب الطالب عقليًّا ووجدانيًّا بأن القيادة مسؤولية خطيرة، ليس من السهل التصدى لها، وترسيخ ذلك بتهيئة مشاعر الزهد فى السلطة وتعميق الشعور بأنها ابتلاء، والتوعية بخطورة عقبى السقوط فى اختبارها.

٤- أن يؤمن الطالب بمبدأ الحاكمية لله بما يعكسه هذا الإيمان من وعى بالطابع التنفيذى لسلطة الحكم فى الدولة الإسلامية، وأن الحاكم ليس أساس السلطة ولا هو محور نظامها، بل العقيدة والشريعة هما الأساس، وبالتالى فالطاعة السياسية واحترام النظام متغير تابع لطاعة واحترام العقيدة والشريعة.

٥- أن يؤمن الطالب بأن ارتباطه بالشرعية السياسية هو جزء من عقيدته السياسية الإسلامية، مع توعيته بأن هذا الارتباط ليس من قبيل الولع أو الانقياد لظاهرة (الشخصانية). أو "الكارزمية" المزعومة، بل هو ارتباط توصله الطاعة المبصرة والمشروطة بشروط الشارع الربانى.

٦- أن يؤمن الطالب بقيمة الشورى، وأن يكتسب عادات ترجمتها سلوكيًّا فى ممارساته السياسية وغير السياسية.

٧- تدريب الطالب على الأسلوب العلمى فى التفكير والتقرير بحيث يتجنب الارتجال والعشوائية والغوغائية، مع تدريبه على الاتزان الانفعالى.

٨- إكساب الطالب صفة الصدق السياسى بحيث يرفع نفسه من الخداع والتضليل والتهويل وإخفاء الحقائق التى لا مبرر لإخفائها، مع تجنيبه السلوك الديما غوجى فى التعامل أو فى حسم الأمور، وتعويده على الموضوعية والتأنى فى كل ما يواجهه.

٩- إكسـاب الطـالب عـادة النقـد الذاتي وخصلـة "الشح بـالنفس عمـا لا يحـل"، أى الإنصـاف مـن النفس فيمـا أحبت أو كرهت ﴿ولا أقسـم بـالنفس اللوامة﴾ [القيامة: ٢].

١٠- تدريب الطالب علـى صفـات الدقة والأمانة عند اختيار الأعـوان، وأن يجعل معيار اختياراته القوة والأمانة ﴿إن خـير مـن اسـتأجرت القـوى الأمـين﴾ [القصص: ٢٦].

١١- تكييف الطالب علـى التعـايش مع المعارضة واحترام رأيها، انطلاقاً مـن التوعية بـأن صـاحب الفكـر أو السـلطة الإسـلامية ليس فـوق مسـتوى النقـد والمساءلة، وأن الرأى غير المسلح بـالقوة المادية لا يشكل عـداء أو خطـورة علـى الأمن الفكرى والسياسى، وتعويده على حمل صاحب الرأى السلمى على المحمـل الحسن، فضـلاً عـن النظـر إلى أن إبـداء الرأى من قبل المكلفين ليس مجرد "حـق" بل "واجب" وأن أية معارضـة مشـروعة هى تطوير للعمـل السياسـى العـام، وأن منع النقد هو تجميد للعقل النقدى ومـن شأنه أن يفوت فـرص المتابعـة والإضـاءة والتصويـب، فتخسـر بذلـك الدولـة والمجتمع العناصر الذكيـة، التـى تسـتطيع أن تدل على الأخطاء أو العيـوب أو مـا يقترح من بدائل أفضـل، ولهـذا لابـد أن يعود الطالب على الصـبر وكظـم الغيـظ مع أصحاب الرأى المخـالف، حتـى وإن بدت آراؤهم مجانبة للصـواب ﴿واصـبر علـى مـا يقولـون واهجرهـم هجـرًا جميلاً﴾ [المزمـل: ١٠]. وأن يبتعـد عـن اتهـامهم بـالكفر أو الـردة دون أسـاس حقيقـى، ولابـد مـن اكتسـاب منطـق التمـاس الأعـذار للمخـالفين والتحلـى بصفة العدالة فى تقييم الخصوم، فلعلهـم "قوم أرادوا الحق فأخطأوه".

١٢- إكسـاب الطـالب مقومـات الشخصية القيادية المربيـة فـى إنسـانيتها ورحمتهـا وإنقاذيتهـا وسـهولة لغتهـا وصدق خطابها وبساطة تعاملها وحزمها وأخوتها وإسهامها فـى التضحيـة والجهـد المشترك وقدوتها فى الثبات، وغير ذلك من الصفات القيادية الأخرى.

المقـرر الثـالث: وظـائف الدولـة وأهدافها العامـة فـى النظـام السياسـى الإسلامى:

أ- الوظائف منظورًا إليها من زاويـة الأهداف العامة للدولة، وهى:

١- تطبيق أحكام الشريعة: الوظيفـة التقنينية- الوظيفـة التطويريـة- الوظيفـة التنفيذية- الوظيفة القضائية.

٢- رعايـة المصـالح العامـة: الأمـن السياسـى- الأمـن المعاشـى- الأمـن الجنائى.

٣- حماية العقيدة والقيم وضمان استمرارها: الوظيفة التربوية- الوظيفة الثقافية، وظيفة الضبط الاجتماعي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)- الوظيفة الإعلامية.

٤- العدل.

٥- هداية البشرية وإنقاذها: الهداية والإنقاذ عن طريق الجهاد، الهداية والإنقاذ عن طريق الاتصال السلمي.

ب- الوظائف منظورًا إليها من زاوية الاختصاص القانوني للسلطات: وظائف السلطة التشريعية- وظائف السلطة التنفيذية- وظائف السلطة القضائية- العلاقة بين السلطات.

الأهداف التربوية للمقرر الثالث:

١- إكساب الطالب وعياً بالبعدين: الأخروي والدنيوي لوظائف الدولة في الإسلام، وبالعلاقة الارتباطية بين تطبيق الشريعة من جهة ومصالح العباد من جهة، وبين حماية العقيدة والقيم من جهة والحفاظ على كيان الجماعة من جهة أخرى.

٢- إنماء الشعور بالمسؤولية العامة لدى الطالب وتدريبه على المشاركة السياسية، سواء على مستوى الإسهام في الانتخابات أو بالالتزام الشخصي بالقوانين وحماية تطبيقها أو بالمشاركة في التنمية الاقتصادية، أو بتدريبه على سلوكية التطوع لحفظ الأمن السياسي والمعاشي والجنائي.

٣- إكساب الطالب اتجاهات إيجابية نحو العمل الإنتاجي واحترام المال العام وتقدير قيمة الوقت، مع إكسابه اتجاهات مضادة للترف والاستهلاك والتبذير، وتبصيره بالربط بين العلوم المادية والقوة الاقتصادية والسياسية للمجتمع والدولة.

٤- تعليم الطالب فقه التصرفات المالية المقررة إسلاميًّا بحيث يميز بين المال العام والمال الخاص، ويفهم حدود حرية التملك، ويكتسب الوعي الضرائبي، ويدرك المفهوم الإسلامي للنقد، ويكون على علم بالفلسفة السياسية للتجارة الخارجية ومتغيراتها، وأن يدرك أن للجماعة على مال الفرد حقًّا رقابيًّا.

٥- أن يلم الطالب بالأدوار المنتظرة من العامل والمالك والتاجر في الإطار الاقتصادي، باعتبارها أدوارًا لابد أن تسهم في تحقيق وصيانة الأمن المعاشي والاجتماعي للمجتمع.

٦- أن تغرس في الطالب مقومات الشخصية الجهادية المستوعبة لواجبات الجندية والأخلاقيات العسكرية الإسلامية.

٧- أن يكسب الطالب الإلمام بالنشاط الاتصالي والدعوي مع العالم

مـن خـلال تعميـق النزعـة الأممية واستيعاب مبدأ عالمية الواجب التبليغي والشعور بمسؤولية الإنقاذ والشهادة على العصر.

المقرر الرابع: الحقوق والحريات والواجبات العامة في النظام السياسي الإسلامي:

أولا: الحقوق والحريات العامة:

١- الحريات الأساسية: حرمة الذات وحق الأمن- حرمة المسكن والخصوصيات الأخرى - حرية التنقل.

٢- حرية العقيدة الدينية وحق أداء شعائرها.

٣- حق التعليم.

٤- الحريات الفكرية: حرية التفكير في الأمور العلمية- حرية التعليق والنقد في الأمور العامة- الحرية في المجال الديني.

٥- الحقوق والحريات الاقتصادية: حق الملكية- حق التجارة.

٦- الحقوق والحريات المعاشية والاجتماعية: حق العمل وحقوق العمال- حقوق الأفراد في كفالة الدولة لهم.

٧- حرية التجمع (الاجتماع).

ثانياً: الواجبات العامة: واجب الطاعة - واجب المعارضة:

الأهداف التربوية للمقرر الرابع:

١- أن يفهم الطالب أن الحقوق والحريات العامة ليست أطروحة جديدة من مبتدعات الفكر الغربي وفلسفته السياسية في القرون الأخيرة، بل إن الإسلام وضع تصورًا متكاملاً لمسألة الحقوق والحريات العامة، مع توعيته بتميز النظرة الإسلامية التي تقضي بأن الحقوق والحريات العامة هي "واجبات" شرعية لا مجرد "حقوق" متاحة يمكن التنازل عنها، كما في المنظور الغربي.

٢- تدريب الطالب على الالتزام بفريضة الطاعة السياسية للسلطة الشرعية، وتكوين اتجاهات الرفض والمقاومة لديه إزاء ظواهر البغي وبوادر الخروج اللاشرعي وغيرها من أنشطة الفتنة.

٣- إنماء شعور الطالب بالاعتزاز بحريته المسؤولة وبكرامته الإنسانية، وتعويده على الاستقلال الذاتي، فلا يكون إمعة، وتشجيعه على إبداء الرأي وممارسة النقد، مع إكسابه حساسية الرفض للمواقف والسلوكيات التي تتعارض مع الشرعية الإسلامية، سواء في عنصرها العقائدي أو القانوني أو السياسي. وتدريبه في الوقت ذاته على ممارسة المعارضة بشكل مشروع وسلمي وعلني وبناء، وذلك ضمن احترام الشرعية الدستورية والسياسية، مع

تطهيره من نوازع المعارضة من أجل السلطة أو المعارضة لمجرد الاختلاف.

٤- تعليم الطالب أخلاقيات الاختلاف وآداب الحوار، مع إكسابه عاداته الموضوعية والإنصاف عند ممارسة الاختلاف أو المعارضة.

٥- إكساب الطالب القدرة على اتخاذ المواقف الفكرية والسلوكية المناسبة في حالة الخروج على الشرعية، سواء أكان هذا الخروج جزئيًا أو كليًا، وذلك في ضوء كل حالة ووفق ما تقضى به التعاليم والأحكام الشرعية دون تهاون ولا تطرف.

إشكاليات تطبيق المنهج عمليًا:

التطبيق الذى نعنى به هنا هو إعداد مادة المحتوى أو مقرراته وتحديد الأهداف التربوية المقصودة ووضعها حيز التنفيذ فى المجال التعليمى وما عرضناه من محتوى وأهداف تربوية لمادة النظام السياسى الإسلامى، هو فى الحقيقة عرض للصورة النموذجية، غير أن محاولة وضع هذه الصورة موضع التطبيق المدرسى سيواجهها إشكالين هامين لابد لواضع المنهج ومنفذه أن يأخذهما بعين الاعتبار وهما:

الأول: تطبيق المنهج على نطاق ضيق وتطبيقه على نطاق شامل:

إن تطبيق منهج مادة النظام السياسى الإسلامى فى مدرسة أو جامعة إسلامية حرة منفصلة فى فلسفتها وموجهاتها التربوية عن فلسفة وموجهات النظام التربوى السائد، سيختلف عما إذا كان التطبيق للمادة المذكورة يشمل جميع المدارس والكليات القائمة فى مجتمع يقوده نظام تربوى إسلامى واحد، فالتطبيق فى ظل الحالة الأولى سيواجه صعوبات علمية وتربوية[٥]، شاء المنفذون أم أبوا، ذلك أن المنهج مهما بلغ من الجودة فى بنائه النظرى والفنى يظل عاجزًا لوحده عن تحقيق أهدافه العامة ما لم يجد البيئة العامة التي تستوعبه وتغذيه فى خبراتها ومؤسساتها وقواها ومعطياتها المختلفة، كما أن المنهج التعليمي الإسلامى أيًا كانت مادته يظل معزولاً إلى حد كبير ما لم تكن فلسفة وأهداف النظام التربوى العام السائد هى فلسفته وأهدافه، ولهذا فالمنهج الفاقد لبيئته الطبيعية يظل مجرد مادة جافة، أو نظرية فى كثير من عناصره.

ومن المسلم به أيضاً فى علم المناهج التعليمية هو أن البناء السليم لمنهج أية مادة لابد أن يأخذ بعين الاعتبار الثقافة السابقة للطالب، فإذا كانت المرحلة الثانوية قد أعدت طلبتها وفقاً لفلسفة ومناهج تربوية تختلف عن فلسفة

ومناهج المدرسة أو الكلية الإسلامية التى انتقلوا إليها، فذلك يعنى أن هؤلاء الطلاب سيعانون من غياب حالة الترابط والانسجام والتواصل الفكرى والتربوى بين ما تلقوه فى مرحلتهم الثانوية السابقة وبين ما يتلقوه فى المدرسة أو الكلية الإسلامية التى التحقوا بها.

وبالتالى فإن منهج المادة الإسلامية فى الإطار الجامعى سيكون أقل فعالية مما لو كان هذا المنهج فى فلسفته وأهدافه مكملاً لفلسفة وأهداف المرحلة الثانوية، فالمنهج لا ينجح النجاح الكامل إلا إذا كان جزءًا من خطة تربوية متكاملة وينشط ضمن سياسة تعليمية عامة موحدة تغطى بنسيجها كل المراحل التعليمية.

وبناء على ذلك فإن تحقيق الأهداف العامة والتربوية لمنهج مادة النظام السياسى الإسلامى لا يمكن توقعه بشكل مرض فى ظل فقدان المدرسة أو الكلية الإسلامية لحضانتها الاجتماعية العامة، مثلما هو المتوقع فى تحقيق تلكم الأهداف بشكل مرض فى حالة توافر الحضانة المذكورة.

وهذه الحالة لا تعنى نقصا فى فعالية المنهج التعليمى الإسلامى بقدرما ترجع إلى ضغوط وآليات الواقع الموضوعى المعاش المعاكس.

الثانى: الاعتبارات الدعوية للتطبيق:

لكل دراسة عن المنظور المدرسى وجهتان: وجهة يعالجها الباحث العلمى الذى يسعى إلى كشف الحقيقة العلمية والوصول إلى نتيجتها بغض النظر عن أى شيء آخر، ووجهة يعالجها المربى الذى يسعى إلى تأطير تلك النتيجة بإطار تربوى حيث يقدمها إلى المتعلم بصفتها تحصيلاً وخبرة واكتسابًا سلوكيًا[٦].

ويترتب على التفرقة بين مهمة الباحث المربى أن إعداد الثانى للمادة العلمية كمادة تعليمية يفرض عليه ابتداء أن يحدد الأهداف التربوية المرجوة من تدريس المادة المجردة، مع مراعاة الاعتبارات النفسية الخاصة بنمو الطالب وحاجاته الاجتماعية، ناهيك عن حاجاته العلمية التى يفرضها الفرع الذى يتخصص فيه، وعلى هذا الأساس وجب على واضع المنهج ثم المعلم أن يحرص على انتقاء نوع المادة ومقرراتها والخبرات والأنشطة التربوية المتصلة بها وكمها وترتيبها المنطقى بما يلائم حاجات المتعلم وميوله ومرحلته العمرية وحاجات فرعه التخصصى.

وإذا كان الاخذ بهذه الاعتبارات مسألة تربوية معروفة فى علم المناهج

التعليمية، فإن ثمة اعتبار حيوى لابد من الأخذ به عند إعداد المناهج التعليمية عموماً، وعند إعداد منهج مادة النظام السياسى الإسلامى على وجه خاص، ألا وهو الاعتبار الدعوى، والاعتبار الدعوى هو مراعاة مصلحة الدعوة الإسلامية وحاجاتها، سواء من حيث المصلحة العامة التى تمر بها، أو من حيث تقدير الحاجات الفكرية والتربوية الملحة والضرورى تجسيدها فى سلوكيات الطلبة ضمن سياق خدمتها، وهذه قضية لم يلتفت إليها كثيراً المتحدثون عن أسلمة المشاريع التعليمية.

وتقدير مصلحة الدعوة فى تنظيم المنهج سيبرز عند تحديد أهداف المنهج وعند إعداد محتواه أو عند التخطيط لما ينبغى إبرازه أو التركيز عليه من مقررات وأنشطة وخبرات، وبما يتم اختياره من طرق وأساليب تدريسية وتقويمية ملائمة، ويمكن أن تطلق على هذه الضرورة الخاصة فى تنظيم المنهج بـ "التنظيم الدعوى للمنهج".

إن اختيار الأولويات فى تنظيم المنهج فى ضوء المصلحة الدعوية هو أمر تحدده فلسفة التغيير الاجتماعى الإسلامى والحاجات المرحلية للدعوة الإسلامية، وهذا معناه أن الضرورة الدعوية ستخلع على تنظيم المنهج صفة المرونة فى تحديد بعض الأهداف وبعض عناصر المحتوى وما يتصل بها من خبرات وأنشطة مما يجعل المنهج التعليمى الإسلامى خاضعاً فى بعض عناصره إلى التطور والتكيف، والإضافة والتأجيل فى ضوء ما تقضى به ضرورات المرحلة الاجتماعية والدعوية، وما تستدعيه الحاجات النفسية والاجتماعية والتربوية للأفراد والجماعة، حتى الاختيار بين الأشكال الفنية للمناهج، والتى تتراوح لدى المتخصصين بين منهج مواد منفصلة ومنهج نشاط ومنهج محورى ومنهج وحدات دراسية(٧) قد يخضع هو الآخر بدرجة أو أخرى إلى الظروف الاجتماعية والدعوية أحياناً...

الخاتمة:

نخلص من كل ما عرضناه أن الفلسفة والغايات الأيديولوجية والاجتماعية والمعرفية التى يجسدها محتوى المنهج وأهدافه التربوية هى الجوهر الذى ينبغى أن يحكم عملية بناء المنهج التعليمى الإسلامى، كما أن أسلمة منهج أية مادة من المواد التعليمية فى الإطار المدرسى الإسلامى لابد أن يتم من خلال إحداث الترابط بين "الحقائق العلمية" المجردة والمستهدفات السلوكية المقصود إحداثها فى عقل الطالب المتلقى ووجدانه وسلوكه، وإذا

كانت الأسلمة بهذا المعنى يمكنها أن تشمل تدريس مواد العلوم الطبيعية بدرجة، فإنها في تدريس العلوم الإنسانية ستكون بدرجة أكبر، خاصة بالنسبة لمادة كمادة النظام السياسي الإسلامي.

○ ○ ○

الهوامش

(١) محمد عزت عبد الموجود (دكتور) وآخرون: أساسيات المنهج وتنظيماته: ط٢، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٩١.

(٢) هنا يمكن التحدث عن "علم سياسة إسلامي" أى العلم بصفته جهدًا يكشف عن الواقع الموضوعي للمجتمع السياسي الإسلامي بقوانينه وآلياته وظواهره، ومن الطبيعي أن تشكل نتائج هذا العلم مصدرًا من مصادر المنهج التعليمي لمادة النظام السياسي الإسلامي وخبراته وأنشطته.

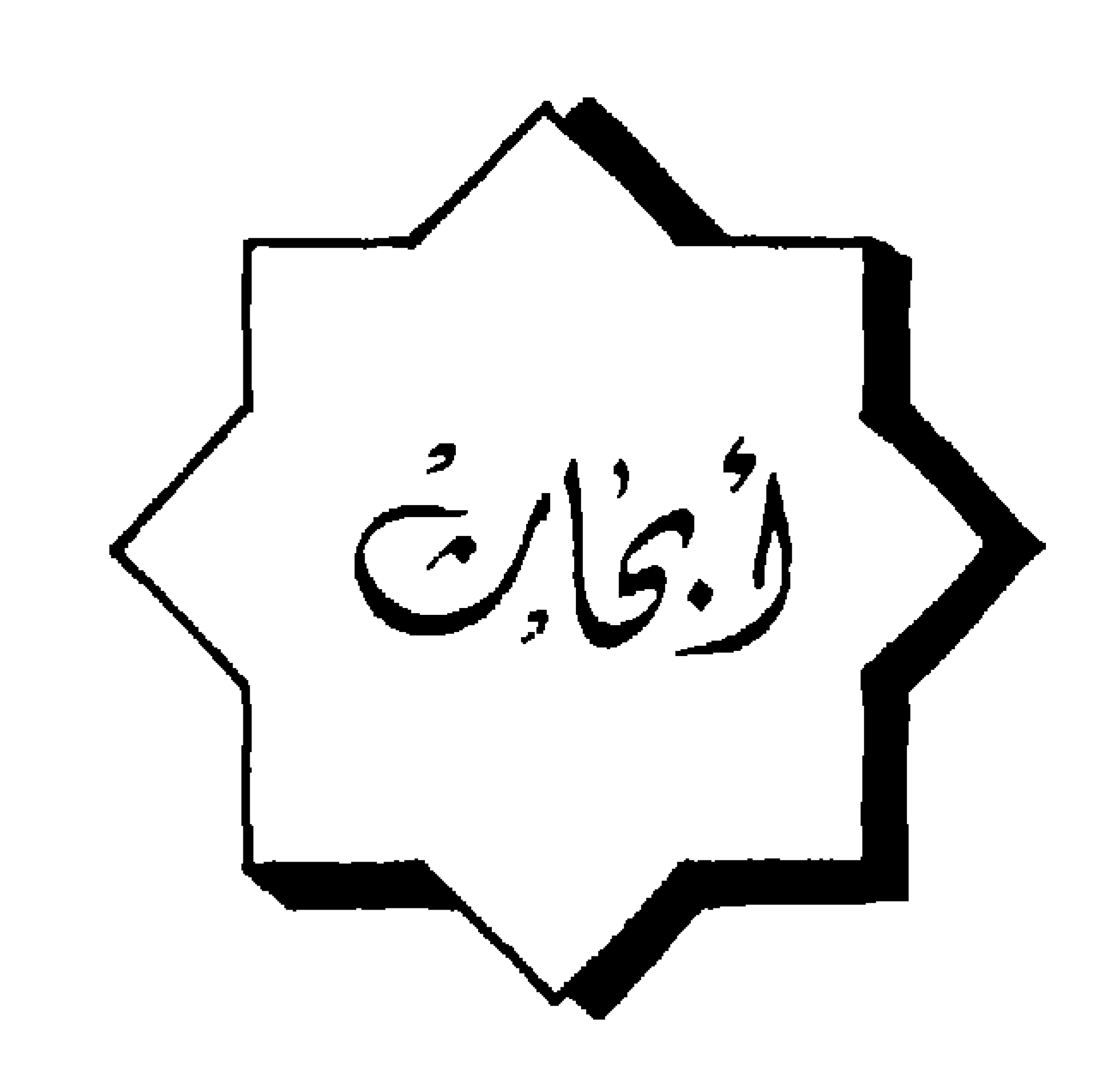
(٣) جر ولداى كب: التصميم التعليمي، خطة لتطوير الوحدة الدراسية والمساق، ترجمة محمد الخوالدة (دكتور) ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ٣٤، وسماح رافع محمد: تدريس المواد الفلسفية في التعليم الثانوى، طرق ووسائل وإعداد معلميه، دار المعارف، بدون تاريخ.

(٤) اعتمدنا في رسم مقررات المنهج وتحديد أهدافه على رسالتنا للدكتوراه الموسومة، دراسة تحليلية لمقومات التربية السياسية في ضوء القرآن والسنة، جامعة عين شمس، كلية التربية ١٤٠٧-١٩٨٦ (غير منشورة).

(٥) تتفاقم هذه الصعوبة في تطبيق منهج المادة نفسها ضمن المدرسة أو الكلية إذا كانت هذه المدرسة أو الكلية بباقي موادها وأهدافها التعليمية تتبع نظاماً تربويًا غير متسق مع فلسفة التربية الإسلامية وأهدافها.

(٦) صالح عبد العزيز: التربية وطرق التدريس، ج٢، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.

(٧) انظر مثلاً: محمد عزت عبد الموجود (دكتور) وآخرون: أساسيات المنهج وتنظيماته مرجع سابق، ص ١٨٥- ٢٨١.



قراءة نقدية في كتابات "مونتجومري وات" في السيرة النبوية

د. عبد الرحمن أحمد سالم[*]

مقدمة:

يُعَدُّ مونتجومري وات Montgomery Watt واحداً من أبرز أعلام المستشرقين المعاصرين في بريطانيا وأكثرهم تنوعاً في مجال دراساته الإسلامية. وقد لا ينافسه في هذه المكانة إلا برنارد لويس Bernard lewis. وقد عمل "وات" رئيساً لقسم الدراسات العربية بجامعة إدِنبره باسكوتلنده، وتحظى أعماله بشهرة واسعة بين المشتغلين بالدراسات الإسلامية والعربية في الغرب والشرق على السواء.

ولعل أبرز ما يلفت نظر المتتبع لأعمال "وات" أن سيرة النبي محمد صلى الله عليه وسلم حظيت بقدر متميز من اهتمامه، فقد أخرج في عام ١٩٥٣م كتابا عنوانه: محمد في مكة Muhammad at Mecca ثم في عام ١٩٥٦م أخرج كتابا عنوانه: محمد في المدينة Muhammad, at Medina. وفي عام ١٩٦١م أخرج كتابا عنوانه: محمد نبياً ورجل دولة Muhammad Prophet and Statesman. والكتب الثلاثة نشرتها له جامعة أكسفورد بإنجلترا. كما نشر في عام ١٩٧٠م مقالا في الجزء الأول من موسوعة تاريخ كمبردج للإسلام The Cambridge History of Islam بعنوان: "محمد".

(*) أستاذ قسم التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

وكتابه الأول "محمد في مكة" يقع في مائة وست وثمانين صفحة من القطع المتوسط، منها اثنتان وثلاثون صفحة مخصصة للملاحق. وهو- كما يبدو من عنوانه- يتناول الفترة المكية من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، سواء قبل البعثة أم بعدها، مع مقدمة موجزة عن الأوضاع في مكة وشبه الجزيرة العربية قبل الإ سلام.

وكتابه الثاني: "محمد في المدينة" يقع في ثلاثمائة وتسع وتسعين صفحة من القطع المتوسط، منها ثلاث وستون صفحة مخصصة للملاحق. والكتاب دراسة شاملة لحياة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وتطور علاقة الدولة الإسلامية الناشئة بغيرها من المجتمعات داخل الجزيرة العربية وخارجها، وما قدَّمه الدين الجديد من إصلاحات في الميادين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مع محاولة بيان بعض مواطن العظمة في شخصية محمد صلى الله عليه وسلم.

أما كتابه الثالث: "محمد نبيا ورجل دولة" فيقع في خمس وأربعين ومائتي صفحة من القطع المتوسط، وهو يمثل خلاصة مركزة ووافية لكتابيه الأولين مع مزيد من الالتزام بالتسلسل الزمني في تناول الأحداث.

أما مقاله عن "محمد" في تاريخ كمبردج للإسلام فهو خلاصة الخلاصة إن صح التعبير. وقد اهتم فيه "وات" برصد الظواهر الكبرى في حياة محمد صلى الله عليه وسلم وفي دعوته، سواء قبل الهجرة أم بعدها.

منهجنا في هذه الدراسة:

١- التركيز على القضايا الرئيسية التي تناولتها أعمال "وات" المختلفة في مجموعها، أي دون اللجوء إلى مناقشة كل عمل على حدة. هذا مع محاولة وضع القضايا المثارة في إطارها الزمني المناسب ما أمكن ذلك.

٢- عدم الاقتصار على تناول النقاط التي تمثل- من وجهة نظرنا- الجانب السلبي في كتابات "وات" في السيرة، بل الاهتمام أيضا بإبراز ما نراه جوانب إيجابية في هذه الكتابات.

٣- الأخذ في الاعتبار أثناء التناول أن كاتب هذه الأعمال ليس مسلما؛ ومن ثَمَّ يصبح من غير المقبول أن نحاسبه بمعايير الإسلام. فمما لا شك فيه أن هناك اختلافات ضرورية مبعثها اختلاف العقيدة، وهذه لن نركز عليها كثيراً.

٤- توجيه الاهتمام الأساسي إلى القضايا التاريخية أو ما له صلة ماسة بها. وهذا يعني أننا نحتكم إلى صحيح التاريخ عندما يوجد الخلاف ونحاسب المؤلف

حسابا تاريخيا. أما القضايا الثيولوجية البحتة أو الفقهية فإنها تخرج عن دائرة اهتمام هذا البحث.

ونحن إذ نبدأ هذه المناقشة نرى أن أول ما ينبغى أن نتناوله هو:

الجوانب الإيجابية فى كتابات "وات" فى السيرة:

١- يلفت نظرنا فى هذا الصدد أن "وات" حرص فى مقدمة كتابه "محمد فى مكة" على تقديم دراسة تحليلية نقدية لمصادره، وهى المصادر التى استخدمها بالطبع فى أعماله المختلفة فى السيرة. وتتلخص هذه المصادر فى القرآن الكريم، والأعمال التاريخية المتاحة لعلماء القرنين الثالث والرابع للهجرة، وعلى رأسها سيرة ابن هشام ومغازى الواقدى وطبقات ابن سعد وما يتعلق بالسيرة فى تاريخ الطبرى. وقد اعتمد "وات" أيضا على مصادر الحديث النبوى الشريف، وأهمها صحيح البخارى ومسلم ومسند ابن حنبل. وتحتوى هذه المصادر الحديثية على معلومات أساسية بالنسبة للمؤرخ رغم أن التاريخ لم يكن الاهتمام الأول لمؤلفيها. وهناك كتب متأخرة فى الطبقات استعان بها "وات" مثل: أُسْد الغابة لابن الأثير، والإصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر العسقلانى، حيث تقدم هذه المصادر بعض المادة الإضافية.

ويشرح "وات" أهمية سيرة ابن هشام المعتمدة أساسا على سيرة ابن إسحاق، وهى التى تُعَدُّ- بلا منازع- من أكثر مصادر السيرة شمولا وتأثيراً.

أما الطبرى فإنه- رغم استفادته أيضاً من ابن إسحاق- يقدم روايات وافية مستقاة من مصادر أخرى متعددة. وهنا تكمن أهميته. ومن بين مصادر الطبرى الأساسية عروة بن الزبير الذى ترك مادة مكتوبة لم تصل إلينا إلا من خلال روايات الطبرى.

ويمثل كتاب "المغازى" للواقدى أهمية خاصة فى نظر "وات"؛ لأنه يتيح لنا التحقق من الأخبار التى اشتملت عليها سيرة ابن إسحاق؛ ذلك أن الواقدى يعتمد على مصادر مستقلة عن مصادر ابن إسحاق. ولكن مغازى الواقدى- كما هو معروف- تتناول الفترة المدنية فقط.

أما كتاب "الطبقات الكبرى" لمحمد بن سعد كاتب الواقدى فإن "وات" يعتبره -بحق- منجما من المادة العلمية المتعلقة بخلفية حياة الرسول صلى الله عليه وسلم.

إن هذا العرض الموجز لأهم المصادر التى اعتمد عليها "وات" فى كتاباته عن

السيرة يعكس مدى اهتمام الرجل باستقاء مادته من أصولها الصحيحة؛ فبدون الاعتماد على المصادر الأصلية ودراستها وتحليلها لا يستطيع الباحث أن يدَّعي أنه يقدم شيئاً ذا بال.

٢- ولم يَفُتْ "وات" في الوقت نفسه أن يلم إلماما جيدا بأهم الدراسات الغربية حول مصادر السيرة النبوية، فهو يناقش ويحلل ما قاله باحثون من أمثال وليم موير William Muir وكايتاني Caetani وهنرى لامنس Henri Lammens ونولدكه Noldeke وشاخت Schacht وجولدزيهر Goldziher وفرانتس بول Frants Buhl في مجال نقد مصادر السيرة؛ هذا فضلا عن استفادته بآرائهم أثناء عرضه لأحداث السيرة ذاتها.

٣- حاول "وات" أن يكشف عن مدى التحامل والتشويه المتعمد الذى تعرضت- وتتعرض له شخصية محمد صلى الله عليه وسلم في الغرب بشكل لا نظير له في العالم كله[١]، وهو يقول في هذا الصدد، "إنه من الشائع جدا أن تجد كلاما طيبا يقال عن البوذية دون أن تجد له نظيرا يقال عن الإسلام"[٢]. ومن الصور البغيضة التي يضربها مثلا لهذا التحامل أن اسم محمد حُرِّف عمدا في العصور الوسطى الأوروبية إلى: "مهوند Mohound" التي كان من بين معانيها "الشيطان" و"أمير الظلام"[٣]. ويرد "وات" هذا التحامل إلى جذوره التاريخية ابتداءً بالمواجهة بين المسلمين والمسيحيين (البيزنطيين) منذ الصدر الأول للإسلام على ميدان القتال في الشام ومصر ثم في الشمال الإفريقي، ومرورًا بتهديد المسلمين لأوروبا الغربية عن طريق إسبانيا وصقلية[٤]. وقد رسخ في الذهن الغربي، حتى قبل قيام الحروب الصليبية، أن الإسلام هو "العدو الأعظم". وجاءت الحروب الصليبية لتزيد العلاقات تعقيداً. ويذكر "وات" أن العصور الأخيرة شهدت محاولات جادة في الغرب لتصحيح هذه الصورة المشوهة عن نبي الإسلام. وهو يشير هنا بصفة خاصة إلى محاضرات المؤرخ والفيلسوف الإنجليزي توماس كارلايل Thomas Carlyle (١٧٩٥-١٨٨١م) التي خصصها منذ أكثر من قرن للحديث عن: الأبطال وعبادة البطل Heroes and Hero-worship. ولكن "وات" يعترف أنه -مع وجود مثل هذه المحاولات- ما زالت بعض صور العداء القديم تجد انعكاساتها فيما يكتب عن محمد صلى الله عليه وسلم في الغرب حتى يومنا هذا. وهو يدعو إلى مزيد من المراجعة لهذا الموقف المتحيز[٥].

٤- وقد أخذ "وات"- تأسيسا على موقفه الإيجابي الذى شرحناه الآن- يفند بعض التهم الشائعة التى ارتبطت لدى الغربيين بشخصية محمد صلى الله عليه وسلم ارتباطا وثيقا كاد يكسبها نوعا من "القداسة" لديهم:

أ- فمن بين هذه التهم الشائعة الادعاء بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم كان دجالا يوهم الناس بأنه يتلقى الوحى، فى حين أن الوحى لم يأته من خارج ذاته. ويذكر "وات" أن هذا الادعاء لو صحّ لما وجدنا سبيلا إلى تفسير استعداد محمد لتحمل كافة أنواع المشاق فى سبيل دعوته، ولن نستطيع أن نفهم السر فى أن يتمتع باحترام رجال على مستوى عال من الذكاء واستقامة الشخصية، أو فى أن ينجح فى تأسيس دين عالمى صاغ أتباعا لا تحوم الشبهات حول طهارتهم وصدق تقواهم. وينتهى "وات" إلى القول بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم كان مخلصا تماما فيما جاء به، وأنه كان يعتقد اعتقادا جازما أن القرآن الذى نعرفه اليوم كان وحيا صادقا من الله[٦].

ب- ثم إن هناك تهمة خطيرة كادت تصبح من المسلمات عند الغربيين، وهى القول بأن تعدد زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم كانت وراءه غاية حسية. ويبرز فى هذا السياق بصفة خاصة زواج الرسول صلى الله عليه وسلم من زينب بنت جحش زوجة متبناه زيد بن حارثة، وما أحاط بهذا الزواج من ملابسات. وقد ناقش "وات" هذه التهمة فى غير موضع من أعماله المختلفة فى السيرة وانتهى إلى أن هذا التعدد كان تلبية لحاجات سياسية أو تشريعية أو اجتماعية، و لم يكن من بين هذه الحاجات الدافع الحسى[٧].

جـ- ومن بين ما يذيعه الغربيون أيضا عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه كان مصابا بداء الصرع. وهم فى ادعائهم هذا، يعتمدون على ما ترويه بعض مصادر السيرة من صور المكابدة التى كان يعانيها الرسول صلى الله عليه وسلم عند تلقيه الوحى. فمن ذلك ما ترويه عائشة من قوله- صلى الله عليه وسلم- عندما سئل عن كيفية نزول الوحى عليه: "أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس، وهو أشده على، فيفصم عنى وقد وعيت عنه ما قال"[٨]. ويروى عن عائشة أيضا فى هذا السياق أنها قالت: "ولقد رأيته ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد فيفْصِمُ عنه وإن جبينه ليتفصَّد عرقا"[٩]. وقد استنتج هؤلاء أن هذه الظواهر ليست إلا أعراضا لمرض الصرع. ولكن "وات" يفند هذا الادعاء

تفنيدا قاطعا ويؤكد أنه لا يوجد في حياة محمد كلها ما يشير من قريب أو بعيد إلى صحته؛ فقد استمر حتى آخر يوم في حياته يستمتع بحواسه كلها على أتم وجه[١٠].

د- على أن هناك تهمة تكتسب طابعا سياسيا ويروج لها كثير من الباحثين في الغرب، ومؤداها أن سياسة محمد صلى الله عليه وسلم كانت تقوم على استئصال اليهود لمجرد أنهم يهود. وقد تصدى "وات" لهذا الادعاء الخطير وفنده. وكان مما أكده في هذا السياق أن محمدًا صلى الله عليه وسلم سمح لليهود أن يعيشوا في ظل الدولة الإسلامية دون أن يمسهم أذى ما داموا قد التزموا أن يتجنبوا الأنشطة المعادية. وقد ظل بعض اليهود يقطنون المدينة بعد القضاء على بني قريظة- على عكس ما قد يتصور البعض- وكانوا يعيشون في سلام وطمأنينة. ويضيف "وات" أن اليهود كان من الممكن أن يصبحوا جزءًا من الدولة الإسلامية لو أثبتوا حسن النوايا[١١].

٥- وإذا كان "وات" قد ناقش بعض ما يردده الغربيون من تهم أصبحت نوعا من "التراث" في تناولهم لسيرة محمد صلى الله عليه وسلم فإن من إيجابياته أيضا في أبحاثه في السيرة أنه تحدث عن صفات محمد صلى الله عليه وسلم وإنجازاته حديثا فيه قدر من الإنصاف. فقد أبرز الجوانب الإنسانية في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وما كان يتمتع به من عطف وحب وتسامح وحنو على الصغير والكبير، بل حتى على الحيوان، كما وضح كيف أن محمدًا صلى الله عليه وسلم أعاد تنظيم بنيان العلاقات الاجتماعية بصورة عميقة التأثير، وأنه أوقف الممارسات الجاهلية اللاأخلاقية وأحل محلها نظاما أخلاقيا في الميدان الاجتماعي، ثم إنه بنى كذلك إطارا للوحدة في ظل الدولة الإسلامية وأسس نظاما سياسيا واقتصاديا على أسس صحيحة وراسخة[١٢].

٦- بقي أخيرا أن نشير إلى أن "وات" يقدم في عرضه لبعض الأحداث المألوفة تحليلات فيها قدر من الجدة والابتكار والإقناع أيضا، ونكتفي هنا بمثال واحد لتوضيح ما نقول؛ وذلك هو تحليله لنتيجة معركة أحد، فالمألوف لدى معظم الباحثين هو القول بأن معركة أحد كانت نصرًا كبيرًا لمشركي قريش وهزيمة مؤكدة للمسلمين. ولكن "وات" يثبت- من خلال عرضه التحليلي للمعركة- أن هذه الفكرة غير صحيحة. فهو يذكر أن الهدف

الاستراتيجى لمشركى قريش من وراء هذه المعركة كان هو تحطيم الجماعة الإسلامية الناشئة، أو على الأقل القضاء على محمد باعتبار ذلك وسيلة لتحطيم هذه الجماعة. ولكن القرشيين فشلوا فى تحقيق هذا الهدف الاستراتيجى فشلا ذريعا؛ فلا هم حطموا الجماعة الإسلامية ولا استطاعوا التخلص من محمد[١٣]. ويمضى "وات" فى تحليله متسائلا: لماذا انسحب أبو سفيان ومشركو قريش بعد انتهاء المعركة دون أن يتقدموا نحو المدينة لاحتلالها؟ وهو يرى أن الإجابة المنطقية عن هذا التساؤل أنهم لم يكونوا من الناحية العسكرية فى وضع يسمح لهم بذلك؛ فقد كثر فيهم الجرحى وأصابت سهام المسلمين معظم خيولهم فشلّت قدرتها على مواصلة القتال. ولهذا اضطر القرشيون إلى الانسحاب دون أن يحققوا أى هدف من أهدافهم. فأى مهانة حلت بأمراء التجارة المكيين الفخورين بأنفسهم، كما يعلق "وات"[١٤]!

يتبين لنا من خلال هذا العرض أن ما قدمه "وات" فى السيرة ينطوى على بعض الجوانب الإيجابية الجديرة بالتنويه. فقد كان حريصا على أن يستقى مادته من المصادر الأصلية، كما قام بتصحيح العديد من المفاهيم الخاطئة التى يروجها الغربيون عن محمد صلى الله عليه وسلم، واهتم فى الوقت نفسه بإبراز الملامح الإنسانية التى يتجاهلها كثير من الباحثين غير المسلمين عند تناولهم لشخصية محمد صلى الله عليه وسلم. ثم إن علاجه للكثير من الأحداث كان علاجا تحليليا لم يخل فى بعض جوانبه من سمات الجدة والأصالة.

ومع ذلك لا يستطيع الباحث أن يتجاهل العديد من القضايا التى أثارها "وات" وخانه فيها الحجاج العقلى الصحيح والنظرة الفاحصة، أو تناقض فيها مع نفسه، أو قعد به الدليل التاريخى، أو قدم تحليلات هى أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة التاريخية، وهذا هو ما سنحاول أن نلقى عليه الضوء فى الصفحات التالية.

قضايا الخلاف الرئيسية:

ليس من اليسير فى بحث كهذا أن نتقصى كل مسائل الخلاف التى تثيرها كتابات "وات" فى السيرة؛ فمن الطبيعى إذن أن تقتصر مناقشاتنا على القضايا الأساسية، وهذه يمكن إجمالها فيما يأتى:

١- رأى "وات" فى الروايات الخاصة ببدء الوحى والأمر بالقراءة:

مما تذكره مصادرنا فى روايتها لقصة نزول الوحى وبداية الرسالة أن محمدًا

صلى الله عليه وسلم، وهو يتحنث فى غار حراء- أتاه جبريل فقال له: اقرأ، فقال له محمد: ما أقرأ؟[١٥]، ويروى: ماذا أقرأ؟[١٦]، ويروى: ما أنا بقارئ[١٧]، فقال له جبريل: ﴿**اقرأ باسم ربك الذى خلق....**﴾ إلى آخر الآيات الخمسة من سورة العلق.

يقبل "وات" من بين هذه الروايات الرواية الأولى، ويعتبر أن الثانية تفسير لها؛ فهو يرى أن "ما" فى قوله عليه السلام: "ما أقرأ؟" استفهامية وليست نافية[١٨]. ولا اعتراض على أن يفضل الباحث رواية على أخرى، بل إننا نزيد على ذلك فنقول: إن تفسير "ما" بأنها استفهامية وليست نافية هو أكثر انسجاما مع سياق الرواية؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما قال لجبريل: "ما أقرأ؟" قال له جبريل: ﴿**اقرأ باسم ربك الذى خلق...**﴾ إلى آخر الآيات. فليست هذه الآيات هى رد الفعل المتوقع لعبارة: "ما أنا بقارئ".

ولكن "وات" لا يكتفى بتفضيل رواية على أخرى، بل يمضى خطوة أبعد حين يزعم أن عبارة: "ما أنا بقارئ" فى الرواية الثالثة هى من اختراع المتأخرين. وهم قد فعلوا ذلك- فى رأيه- "ليلتمسوا تأييدا للاعتقاد بأن محمدًا كان لا يستطيع القراءة والكتابة باعتبار ذلك عنصرا مهما من عناصر التدليل على طبيعة المعجزة القرآنية"[١٩].

ونحن نلاحظ أولا أن عبارة: "ما أنا بقارئ" رواها البخارى المتوفى سنة ٢٥٦هـ فى صحيحه وهو يصعد بسند هذه الرواية إلى عروة بن الزبير عن عائشة كما يفعل الطبرى.

ولكن الملاحظة الأهم من ذلك أن الروايتين الأوليين، "ما أقرأ؟" أو "ماذا أقرأ؟"، (أى بمعنى الاستفهام) لا تعنيان إطلاقا أن محمدًا صلى الله عليه وسلم كان قادرا على أن يقرأ ويكتب. وقد جاء النص القرآنى قاطعا فى نفى هذه المقدرة فى قوله تعالى: ﴿**وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون**﴾[٢٠]. ولا يمكن اتهام النص القرآنى بأنه متأخر!

فالنقطة التى نود إبرازها هنا بوضوح أن القراءة فى الأمر القرآنى "اقرأ" وما ارتبط بها من إجابة الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: ما أقرأ؟ أو: ماذا أقرأ؟ (أى على الاستفهام) لا تعنى بالضرورة القراءة من نص مكتوب، بل الأرجح أنها تعنى التلاوة، تماما كقراءة المصلى[٢١]. والملاحظ أن "وات" يترجم عبارة "ماذا أقرأ؟" إلى: What shall I recite?[٢٢]. فإذا قبل أن يكون من بين معانى "اقرأ": اتلُ Recite فلا معنى

للزعم بأن المتأخرين هــم الذيـن وضعـوا عبـارة: "مـا أنـا بقـارئ" علـى لسـان الرسول تأكيدا لعدم قدرته على القـراءة والكتابة.

نخلص -إذن- إلى النتيجة الأساسية وهـى أن عبـارات: "مـا أقـرأ؟" و"مـاذا أقرأ؟" و"ما أنا بقارئ" لا يفيد أى منهـا إثباتا أو نفيا فى مجال القدرة على القراءة والكتابـة بـالمفهوم المحـدد الـذى سـبقت الإشارة إليه، وأن ما يزعمه "وات" من أن رواية بعض هـذه العبـارات بمـا يفيـد نفى قدرة الرسول على القــراءة إنمـا هـو من عمل المتأخرين تأكيدا لمفهوم المعجزة القرآنية- هذا الزعـم لا يستند إلى أساس صحيح؛ ذلـك أن عبـارتى: "مـا أقـرأ؟" و"ماذا أقرأ؟" -أى بصيغـة الاسـتفهام- لا تتضمنـان التقليـل مـن شـأن المعجـزة القرآنية على الإطلاق كما يوحى كـلام "وات"؛ فالقراءة هنا لا تعنـى أكـثر مـن مجرد التلاوة.

٢- موقـف "وات" مـن الروايــات المتعلقة بالسابقين إلى الإسلام:

تجمع مصادرنا على أن خديجـة بنـت خويلد كانت أول مـن أسـلم مـن أهـل الأرض جميعـا[٢٣]. ولكـن ليــس هنــاك إجماع حـول أسبق النـاس إسـلاما بعـد خديجـة، ويـدور الخـلاف حـول ثلاثــة بالتحديد هم: أبو بكر وزيد بـن حارثـة وعلى بن أبـى طـالب[٢٤]. وهنـاك رأى توفيقى مؤداه أن أبا بكر كـان أول مـن أسلم من الرجـال الأحـرار، وكـان زيـد بـن حارثـة أول مـن أسـلم مـن المـوالى، وكــان علــى أول مــن أســلم مــن الصبيـان[٢٥]. وهـذا الـرأى- كمـا هــو واضح- لا يقطع بأن واحدا مـن هـؤلاء الثلاثة كان أسبق إسلاما من غيره.

يميل "وات" إلى قبـول روايـة واحـدة مـن الروايـات الخاصــة بأسـبق النــاس إسلاما بعد خديجة، وهـى تلـك المتعلقـة بزيد بن حارثة. وهو يبنى وجهــة نظـره على أساس أن زيـداً "كـان مـولى محمـد وكان هناك ارتباطـا قـوى بينهمـا"[٢٦]. وهذه وجهة نظر لها وجاهتهـا علـى أى حال، وليس من حـق امـرئ أن يصـادر وجهات نظر تقوم على المنطـق السـليم. ولكن موضع الاعتراض هنا هو ما يدَّعيه "وات" من أن أبا بكر يحظـى بمزيـد مـن الاهتمام فى المصـادر؛ لأنـه منـذ هجـرة الحبشة أصبح أهم شـخصية بعـد محمـد، فكانت لتلك الأهميـة انعكاسـاتها علـى الروايات المبكرة، أمـا زيـد فـإن مكانتـه المتواضعة جعلت إسلامه أقل أهميـة مـن إسلام أبى بكر[٢٧]!

إن فحـوى كـلام "وات" أن المكانـة اللاحقة لصحابى ما تؤثـر علـى صورتـه الأولى فـى المصـادر بشـكل قـد يشـوه

الحقائق التاريخية ويزيف الواقع، وهذا غير صحيح على الإطلاق. فهذا عمر بن الخطاب أسلم في العام الخامس للبعثة بعد هجرة الحبشة بقليل، وهو نفس التاريخ الذى ارتفعت فيه مكانة أبى بكر كما يزعم "وات". والمعروف أن عمر منذ إسلامه كان من أقرب المقربين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان هو وأبو بكر يمثلان أهم شخصيتين بين صحابته قبل الهجرة وبعدها على حد سواء. ومع ذلك لا نجد فى مصادرنا محاولة لقلب الحقائق والزعم بأن عمر كان من السابقين إلى الإسلام؛ بل نجد- على عكس ذلك- إقراراً بغلظته وفظاظته وشدة عناده للإسلام وكيده له إلى الحد الذى جعل بعض المسلمين ييأس من إسلامه ويقول: "لا يسلم عمر حتى يسلم حمار الخطاب!"[٢٨].

إن القضية هنا تتلخص فى أن مصادرنا لم تنسب السبق إلى الإسلام لأبى بكر محاباة له لارتفاع مكانته لدى الرسول صلى الله عليه وسلم منذ هجرة الحبشة، كما يتصور "وات" وإنما نسبت إليه ذلك لأسباب موضوعية أهمها شدة ارتباطه بالرسول قبل البعثة[٢٩]، ثم سلامة فطرته؛ مما جعله لا يتردد فى قبول الإسلام حين عرضه عليه رسول الله، ويشهد لهذا قوله صلى الله عليه وسلم: "ما دعوت أحدًا إلى الإسلام إلا كانت له عنه كبوة وتردد ونظر، إلا أبا بكر، ما عتم عنه حين ذكرته، وما تردد فيه"[٣٠]. وإذا كانت هناك روايات تشهد لأبى بكر بالسبق إلى الإسلام فإن هناك روايات أخرى تشهد لزيد بن حارثة أو لعلىٍّ بذلك. ولكل رواية وجهتها، ومن واجب المؤرخ المنصف هنا أن يوازن بين الروايات ويرجح بعضها على بعض بناءً على أسس تاريخية صحيحة، وليس اعتمادًا على أسباب خيالية. على أنه من المشكوك فيه أن مكانة أبى بكر لم ترتفع عند الرسول صلى الله عليه وسلم إلا منذ هجرة الحبشة؛ فالواقع التاريخى يشهد أن أبا بكر كان متميز المكانة لدى الرسول منذ إسلامه المبكر. ولا يجادل أحد فى حقيقة شرائه للأرقاء الذين أسلموا، كبلال وغيره، وإعتاقه لهم لينقذهم من اضطهاد أسيادهم من مشركى مكة[٣١]، كما لا يجادل أحد فيما كانت تتمتع به شخصيته من عمق التأثير، حتى على غير المسلمين، نتيجة ثقافته الواسعة وصلاته الاجتماعية وحكمته ولين جانبه[٣٢]. وكل هذه أسباب موضوعية تجعلنا نستبعد ارتباط مكانة أبى بكر عند الرسول صلى الله

عليه وسـلم بهجـرة الحبشـة. فـلا معنـى إذن للقـول بـأن المصـادر نسـبت إليـه السبق إلى الإسلام نظرا لارتفاع مكانتـه بعد هجرة الحبشة.

ومما يرتبـط بسـبق أبـى بكـر إلى الإسلام ما يروى من أن خمسة من كبار السابقين الأولين أسلموا على يديه، وهم عثمان بن عفان والزبير بن العوام وعبـد الرحمن بن عوف وسعد بن أبـى وقـاص وطلحة بن عبيد الله[٣٣].

ولكن "وات" يلقى ظلالا من الشك علـى سبق هـؤلاء إلى الإسـلام؛ وهـو يعتمد فى شكه هذا على ما تقرره كافـة مصادرنا من أن عمر رشح عنـد وفاتـه هؤلاء الخمسة- ومعهم على- ليحسموا مسـألة الخلافـة مـن بعـده. ويسـتبعد "وات" تماما إمكانيـة أن يـأتى هـؤلاء الخمسة أنفسهم مجتمعين إلى محمد صلـى الله عليه وسلم فى أوائـل البعثـة ليعلنـوا قبولهم للإسـلام[٣٤]. فمصادرنـا -إذن- فـى رأيـه قـد نسـبت إليهـم السـبق إلى الإسلام نتيجة أهميتهم اللاحقة.

لم يلتفـت "وات" إلى حقيقـة مهمـة وهى أن السبق إلى الإسلام كان فى حد ذاته من المعايير المقـررة التـى تقـاس بهـا مكانـة المسـلم فـى صـدر الإسـلام. فالسابقون إلى الإسلام هم هؤلاء الذيـن أتيح لهم أن يلازمـوا الرسـول صلـى الله عليه وسلم منذ أوائل بعثته حتى وفاتـه، وهـم هؤلاء الذين صمدوا معه فـى أشـق المواقـف وأدق الأزمـات وتحملـوا فـى سبيل ذلك صنوف التنكيل والاضطهاد. ولا شك أن هذا كله كان من شـأنه أن يضيف الكثير إلى رصيدهـم فـى المجتمـع الإسـلامى، فليـس غريبـا إذن أن يتخـذ عمر نفسه من السبق إلى الإسلام أساسا مـن أسـس التفضيـل فـى العطـاء عندمـا اتسـعت الفتوحـات وامتـلأ بيـت مـال المسـلمين[٣٥]. كمـا يقـر بذلـك "وات" نفسه[٣٦]. وليس غريبا كذلك أن يرشح عمر هؤلاء الخمسة، ومعهم على (وهـو من السابقين أيضا)، لتكون الخلافـة فـى واحد منهم، وخاصة أنهم بقيـة العشـرة المبشرين بالجنة[٣٧]. فهـذا الشـك الـذى يبديـه "وات" حـول سـبق هـؤلاء إلى الإسلام لا يستند إلى أسـاس تـاريخى صحيـح. والجديـر بـالذكر هنـا أن مصادرنا الموثقة تقرر حقيقة سـبقهم بمـا لا يدع مجالا للشـك. والحق أن "وات" هنا يضحى بالحقائق التاريخية الثابتـة فـى سـبيل افتراضـات لا تقـوم علـى برهـان واضح.

٣- تحليـل "وات" لدوافـع الهجـرة إلى الحبشة:

لا تكـاد مصادرنـا تختلـف حـول حقيقة هجـرة المسـلمين إلى الحبشـة فـى

العام الخامس للبعثة بعد أن اشتد عليهم أذى مشركى مكة. ومما يقوله الطبرى في ذلك- بعد أن عرض بعض ما كان يتعرض له المسلمون من مظاهر الأذى: "...فكانت فتنة شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل الإسلام؛ فافتتن من افتتن، وعصم الله منهم من شاء. فلما فُعِل ذلك بالمسلمين أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخرجوا إلى أرض الحبشة. وكان بالحبشة ملك صالح يقال له النجاشى، لا يظلم أحد بأرضه... وكانت أرض الحبشة متجرا لقريش يتجرون فيها، يجدون فيها رفاغا من الرزق وأمنا ومتجرا حسنا. فأمرهم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذهب إليها عامتهم لما قهروا بمكة وخاف عليهم الفتن، ومكث هو فلم يبرح"(٣٨).

فالواضح من هذا العرض الذى لا تكاد مصادرنا تختلف حوله أن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة فعلوا ذلك فرارا بأنفسهم ودينهم من اضطهاد مشركى مكة، وكان ذلك استجابة لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم الذى اختار الحبشة مهاجرا لهم لما اشتهر به ملكها النجاشى من العدل ولين الجانب؛ هذا فضلا عما تتيحه لهم الهجرة إلى الحبشة من إمكانية مزاولة التجارة التى كان كثير من القرشيين يمارسها هنالك قبل الإسلام.

ولكن "وات" يقدم لنا تحليلا آخر جديرًا بالمناقشة حول الملابسات التى أحاطت بهجرة الحبشة والدوافع التى كانت وراءها. وهو يبدأ تحليله بعرض الدوافع المرفوضة لديه، رغم قبول المصادر القديمة أو الدراسات الحديثة لها، وهذه الدوافع ثلاثة:

أما أولها فهو الفرار من الاضطهاد الذى كان يتعرض له المسلمون الأوائل على يد كفار مكة. ورغم أن مصادرنا القديمة تكاد تتفق على هذا الدافع فإن "وات" لا يقبله؛ لأنه يستبعد أن تكون هذه الشخصيات المتميزة المكانة قد هاجرت بدافع الفرار من الأذى(٣٩).

ويثير "وات" نقطة يرى أنها- من حيث الظاهر- قد تغرى بقبول هذا الدافع، ومؤداها أن معظم الذين هاجروا إلى الحبشة كانوا ينتمون إلى بطنَيْ مخزوم وعبد شمس، وهذا البطنان هما أساس المعارضة القرشية لمحمد وألد أعداء الإسلام، فكان المسلمون من هذين البطنين أشد تعرضا للاضطهاد من سواهم من مسلمى البطون القرشية الأخرى، ومن هنا اضطروا إلى الفرار إلى الحبشة. ورغم ما تنطوى عليه هذه

النقطة من وجاهة ظاهرية في رأى "وات" فإنه يرفض الاقتناع بها بدعوى أنه لو صح أن المسلمين هاجروا إلى الحبشة فرارا من الاضطهاد فقد كان الأولى بهم أن يعودوا بمجرد أن وجد الرسول وصحبه ملاذا آمنا في المدينة. ولكن بعض المهاجرين استمروا في الحبشة حتى العام السابع للهجرة(٤٠).

وثاني الدوافع التي يرفضها "وات" هو ما يثيره بعض الباحثين الغربيين من أن محمدًا لم يكن يريد بهجرة أصحابه إلى الحبشة أن ينقذهم من الاضطهاد الحسي بل كان يريد أن يحول بينهم وبين خطر الارتداد عن الإسلام لو استمر هذا الاضطهاد. ويرى "وات" أن هذا دافع غير مقنع لأن الذين هاجروا إلى الحبشة لم يكن يخشى عليهم من خطر الارتداد؛ نظراً لشدة تمسكهم بالإسلام. كما أن بقاءهم في مكة وصبرهم على الأذى كان من شأنه أن يقدم نموذجا ملهما للآخرين(٤١).

أما الدافع الثالث الذى يرفضه "وات" فهو الدافع المادى، ويقوم على فكرة أن المسلمين هاجروا إلى الحبشة سعيا وراء الاشتغال بالتجارة. ويضيف "وات" قائلا: "لو صح أن هذا كان موقف المهاجرين فإنه لا يمكن أن يكون موقف محمد"(٤٢).

هكذا حاول "وات" أن يبحث عن دوافع أخرى لهجرة الحبشة أكثر قبولا من وجهة نظره. وهذه الدوافع تتلخص فيما يأتي:

أولاً: رغبة محمد صلى الله عليه وسلم في الحصول على مساعدة عسكرية من الحبشة تمكنه من السيطرة على مكة. وقد كان هذا المخطط- كما يذكر "وات"- جديرا بأن يجد ترحيبا من الأحباش والبيزنطيين على حد سواء. فالأحباش كانوا يتطلعون إلى استعادة نفوذهم المفقود في شبه الجزيرة العربية، وخاصة في اليمن. والبيزنطيون كانوا قد هزموا حديثا على يد الفرس، فكان همهم تحويل انتباه أعدائهم إلى ميدان جديد(٤٣).

ثانيًا: رغبة محمد صلى الله عليه وسلم في تحويل الحبشة إلى قاعدة لمهاجمة تجارة مكة، كما فعل بعد ذلك في المدينة(٤٤).

ثالثاً: محاولة محمد صلى الله عليه وسلم أن يتوصل إلى طريق تجارى بديل يتجه من الجنوب إلى الإمبراطورية البيزنطية؛ حتى يكسر الاحتكار الذى كان يمارسه المكيون على طريق التجارة إلى هذه البقاع. ويرى "وات" أن بعثة قريش إلى النجاشي (Negus) بعد هجرة المسلمين إلى الحبشة كان لها

مغزاها السياسي والاقتصادي، ولكنه لا يستطيع الجزم بالمضمون الدقيق لهذه البعثة. وهو لا يستبعد أن تكون هذه البعثة نجحت في منع النجاشي من تقديم مساعدة ذات بال للمسلمين استنادا إلى ضعف موقفهم في مكة، رغم أنها فشلت في إقناعه بتسليم هؤلاء المهاجرين لقريش[٤٥].

رابعًا: وجود خلافات حادة في الرأى داخل صفوف المجتمع الإسلامي الوليد، ويتحدث "وات" هنا عما يتصور أنه الحزب الذى كان يتزعمه أبو بكر والذى كان يلقى معارضة شديدة من عناصر أخرى في المجتمع الإسلامي. وكان على رأس المعارضين عثمان بن مظعون وخالد بن سعيد بن العاص. ويعترف "وات" أنه لا يعرف المعالم الدقيقة لسياسة حزب أبى بكر، ولكنه يطرح احتمالا مؤداه أن هذه السياسة كانت تتمثل في الإصرار على أن يتولى محمد القيادة السياسية بالإضافة إلى زعامته الدينية، وذلك بسبب ما تنطوى عليه رسالته من مفاهيم سياسية واجتماعية، ويبنى "وات" على تحليله هذا نتيجة خطيرة وهى أن الهجرة إلى الحبشة لم تكن تنفيذا لتوجيهات الرسول، بل تمت بمبادرة قام بها المهاجرون أنفسهم. أما ما يرد في المصادر من أن محمدًا هو الذى أمر أصحابه بالهجرة فإنما ذلك محاولة من هذه المصادر لإخفاء الدوافع الحقيقية لهؤلاء الذين غادروا مكة وتخلوا عنه هناك. ولكن "وات" يرى مع ذلك أنه من المحتمل أن محمدًا عندما علم بهذا الانشقاق في صفوف المسلمين رأى في الهجرة إلى الحبشة وسيلة للعلاج فاقترحها على أصحابه. ويستنتج "وات" أن عودة كثير من مهاجرى الحبشة إلى محمد قبل الهجرة إلى المدينة يشير إلى عودة العلاقات بينه وبينهم إلى طبيعتها[٤٦]!

والجدير بالملاحظة أن "وات" يرى أن هذا الدافع الأخير، المتمثل في وجود خلافات حادة في الرأى داخل صفوف المجتمع الإسلامي، هو أهم الدوافع وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة[٤٧].

مناقشة تحليل "وات":

إن إعادة النظر في الدوافع التي اعتبرها "وات" ذات دور أساسي وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة تجعلنا نؤكد أن أيا منها لا يصمد للمناقشة.

فمن المستبعد تماما أن يدور بخاطر محمد صلى الله عليه وسلم- والدعوة ما زالت في مهدها- أن يتطلع إلى الحصول على مساعدة عسكرية من الحبشة. ومن المستبعد أيضا بنفس الصورة أن يغامر

ملك الحبشة بإرسال مساعدة عسكرية للمسلمين في مكة وهم قليل مستضعفون في الأرض. على أن السؤال الذى يفرض نفسه هنا هو: لماذا لم يكتف الرسول صلى الله عليه وسلم بإرسال بعثة مكونة من فرد أو عدة أفراد إذا كان الهدف هو الحصول على مساعدة عسكرية من ملك الحبشة بدل هذا العدد الجم الذى يزيد عن ثمانين رجلا غير النساء والأطفال؟ الحق أن افتراض طلب المساعدة العسكرية بهذا الشكل هو أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع التاريخى.

أما الزعم بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم كان يرغب بهذه الهجرة في تحويل الحبشة إلى قاعدة لمهاجمة تجارة مكة فهو زعم لا يقل عن سابقه تهافتا. وليس من المقبول عقد مقارنة بين وضع المسلمين في الحبشة وبين وضعهم في المدينة؛ فالمسلمون في المدينة كانوا أصحاب السيادة المطلقة فيها، و لم يكونوا كذلك في الحبشة؛ ثم إنهم في المدينة كانوا قد أرغموا على ترك ديارهم وممتلكاتهم في مكة فأصبحت مكة دار شرك وأعلنت حربا لا هوادة فيها على الدين الجديد، فكان هجوم المسلمين على تجارة مكة إحدى وسائل المواجهة، و لم يكن الوضع هكذا عند الهجرة إلى الحبشة؛ فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمون ما زالوا يعيشون داخل مكة، و لم تكن ظروفهم تسمح لهم بأن يشنوا مثل هذه الحرب على المكيين، كما كان أمل الرسول صلى الله عليه وسلم كبيرا في كسب مشركى مكة إلى صفوف المسلمين. وفضلا عن ذلك كله فإن الأمر المؤكد أن النجاشى لم يكن ليسمح بتحويل الحبشة إلى قاعدة للهجوم على تجارة مكة؛ لأن السماح بذلك معناه تعريض بلاده لأزمات اقتصادية دون مبرر مقبول.

كما لا يمكننا أيضا أن نقبل الزعم بأن محمدًا صلى الله عليه وسلم كان يتطلع من وراء الهجرة إلى الحبشة إلى التوصل إلى طريق تجارى يتجه من الجنوب إلى الشمال ليكسر به احتكار المكيين لطريق التجارة إلى الامبراطورية البيزنطية. إننا نذكر هنا ما ذكرناه آنفا من أن هذا الهدف لو صح لم يكن ليتطلب هجرة كل هذا العدد إلى الحبشة والإقامة هناك. ثم إن الشاغل الأكبر أمام الرسول صلى الله عليه وسلم خلال تلك المرحلة كان هو تهيئة مناخ آمن للدعوة الجديدة لتصل إلى أكبر عدد من الناس دون ملاحقة أو اضطهاد. لقد كان على الرسول صلى الله عليه وسلم

فى تلك الظروف أن يوفر لأصحابه الأمن أولاً قبل التفكير فى مشروعات قد تكون أكبر من الإمكانات المتاحة حينذاك.

نأتى بعد ذلك إلى آخر الدوافع التى يرى "وات" أنها كانت وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة، وهو وجود انقسامات حادة فى الرأى داخل صفوف المجتمع الإسلامى، ورغم أن "وات" يعطى أهمية خاصة لهذا الدافع فإننا نعتبره أكثر الدوافع تهافتا وأقلها صمودًا أمام المناقشة؛ وذلك لعدة أسباب:

أولها أن المجتمع الإسلامى الوليد لم يكن فى ذلك الوقت فى وضع يسمح له بوجود تلك الخلافات التى يصفها "وات" بأنها كانت "حادة"! فقد كانت المخاطر تحيط به من كل جانب، وكانت معركة المسلمين مع أعدائهم معركة حياة أو موت، فمن غير المتصور أن يخلقوا من أنفسهم عدوًا جديدًا لكيانهم بالإضافة إلى أعدائهم الآخرين المتربصين بهم.

وثانيها أن "وات" لم يحدد لنا بوضوح طبيعة تلك الانقسامات الحادة فى الرأى بين المسلمين فى ذلك العصر المبكر. وهو مع ذلك يقترح أن هذه الانقسامات ربما دارت حول السياسة التى تبناها أبو بكر وجماعته والتى قامت على أساس أن محمدًا صلى الله عليه وسلم ينبغى أن يكون قائدا سياسيا ودينيا فى آن واحد، ويزعم فى الوقت نفسه أن محمدًا صلى الله عليه وسلم ناصر أبا بكر وسياسته[٤٨]. ولكن من حقنا أن نلاحظ هنا أن تلك السنوات الأولى من تاريخ الدعوة الإسلامية لم تشهد ما يمكن اعتباره اهتمامات سياسية بالمفهوم الشائع لهذه الكلمة. على أن هناك ملاحظة أخرى أساسية وهى أن الدين والسياسة من المنظور الإسلامى- وباعتراف "وات" نفسه[٤٩]- يتداخلان إلى الحد الذى يتعذر معه فصل أحدهما عن الآخر. فإذا كان المقصود أن هؤلاء الذين عارضوا ما يسمى بـ "سياسة أبى بكر" كانوا يريدون أن يسلبوا الرسول صلى الله عليه وسلم حق التدخل فى شؤون الجماعة الإسلامية؛ فهذا ما يحيد بهم عن التوجيهات الأساسية للدين الذى دخلوه طوعا لا كرها.

وثالث الأسباب أن الشخصيتين اللتين يذكرهما "وات" باعتبارهما أبرز المعارضين لسياسة أبى بكر- وهما: عثمان بن مظعون وخالد بن سعيد بن العاص- لم يعرف عنهما إلا الإخلاص الكامل لمبادئ الإسلام والولاء المطلق

للرسول صلى الله عليه وسلم. فعثمان ابن مظعون كان من السابقين الأولين؛ فقد أسلم بعد ثلاثة عشر رجلا، "وكان من أشد الناس اجتهاداً في العبادة"(٥٠)، وقد هاجر إلى المدينة بعد عودته من الحبشة، وشهد بدرا، ومات سنة اثنتين من الهجرة، وهو أول رجل مات بالمدينة من المهاجرين. ويُروى عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم "قبل عثمان بن مظعون وهو ميت وهو يبكي وعيناه تذرفان". وعندما مات ابنه إبراهيم قال: "الحقْ بالسلف الصالح عثمان بن مظعون"(٥١). والغريب أن "وات" يجعل عثمان بن مظعون قائدا لجماعة أسلموا معه في نفس اليوم وكانوا جميعا من المعارضين لسياسة أبي بكر. وهو يقول في هذا الصدد ما نصه: "لقد جاء عثمان أساسا إلى محمد (أي ليعتنق الإسلام) بصحبة أربعة من أصدقائه الذين كانوا على قدر من الأهمية، وكان هو بكل تأكيد أكثرهم أهمية. وهكذا يمكننا أن نعتبره، على وجه القطع تقريبًا، قائدا للجماعة التي كانت منافسة للجماعة التي يتزعمها أبو بكر"(٥٢). ويحدثنا ابن سعد عن الجماعة التي صحبت عثمان بن مظعون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله: "انطلق عثمان بن مظعون وعبيدة بن الحارث بن المطلب وعبد الرحمن بن عوف(٥٣) وأبو سلمة بن عبد الأسد وأبو عبيدة بن الجراح حتى أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فعرض عليهم الإسلام وأنبأهم بشرائعه فأسلموا جميعا في ساعة واحدة، وذلك قبل دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم دار الأرقم وقبل أن يدعو فيها"(٥٤). ونحن نلاحظ هنا أن كلام ابن سعد لا يتضمن أن عثمان بن مظعون كان أهم شخصية في هذه الجماعة أو أنه جاء بهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قام بدور الزعامة بالنسبة لهم. كما أننا نلاحظ كذلك أن هذه الشخصيات الأربعة التي صحبت عثمان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعرف عنهم أى معارضة لأبي بكر ولا للسياسة التي يزعم "وات" أن أبا بكر تبناها وأن الرسول صلى الله عليه وسلم شجعها، ولكن عرف عنهم جميعا خفض جناحهم للمؤمنين وإذعانهم الكامل لأوامر الرسول صلى الله عليه وسلم ونواهيه. والغريب أن "وات" يحاول أن يدعم وجهة نظره القائمة على وجود انشقاق موهوم بين المسلمين بقوله: إن عمر، الذى انضم بعد إسلامه لجماعة أبي بكر، كان سيئ الرأى في عثمان بن مظعون، وقد أعرب عن سوء

ظنه عندما مات عثمان على فراشه و لم يستشهد فى ساحة الجهاد، فكانت هذه الملاحظة من عمر- كما يزعم "وات"- تعبيرا عن عدائه للشخص الذى تزعم الحزب المعارض لحزب أبى بكر[٥٥]! وقد يكون من المناسب هنا أن نورد النص الكامل لرواية ابن سعد التى اعتمد عليها "وات" فى استنتاجه هذا. يقول ابن سعد: "أخبرنا محمد بن عمر قال: أخبرنا معمر عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أنه بلغه أن عمر بن الخطاب قال لما توفى عثمان بن مظعون وفاة لم يقتل، هبط من نفسى هبطة ضخمة! فقلت: انظروا إلى هذا الذى كان أشدنا تخليا من الدنيا ثم مات و لم يقتل! فلم يزل عثمان بتلك المنزلة فى نفسى حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت: ويك! إن خيارنا يموتون! ثم توفى أبو بكر فقلت: ويك! إن خيارنا يموتون! فرجع عثمان فى نفسى إلى المنزلة التى كان بها قبل ذلك"[٥٦]. فالواضح تماما من هذا النص أن عمر لم يكن سيئ الرأى فى عثمان ابن مظعون فترة حياة عثمان، بل ربما كان العكس هو الصحيح؛ وهذا ما توحى به عبارة: "هبط من نفسى هبطة ضخمة"، أى عندما مات على فراشه، فهذا يعنى أنه كان قبل وفاته يحل من نفسه بمحل رفيع، فلما مات على فراشه دون أن يستشهد اهتزت هذه المنزلة اهتزازاً كبيراً، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم مات على فراشه بعد ذلك، ثم تبعه أبو بكر، فعادت مكانة عثمان الرفيعة فى نفس عمر إلى ما كانت عليه قبل ذلك، أو كما يقول عمر: "فرجع عثمان فى نفسى إلى المنزلة التى كان بها قبل ذلك"! فهذه العبارة قاطعة الدلالة على ما كان يتمتع به عثمان بن مظعون لدى عمر من مكانة. ولكن "وات" يلوى عنق هذه الرواية ويستنطقها بما لم تنطق به حين يزعم أنها انعكاس لموقف عمر العدائى من ابن مظعون؛ لأن الأخير كان زعيم جماعة تعارض أبا بكر وجماعته (التى ينتمى إليها عمر).

أما خالد بن سعيد بن العاص فقد كان أسبق إسلاما من عثمان بن مظعون؛ فقد قيل: إنه أسلم ثالثا أو رابعا وصبر على أذى أبيه وقومه؛ وقد حاول أبوه جهده أن يثنيه عن إسلامه فما استطاع، وضربه مرة بمقرعة فى يده حتى كسرها على رأسه، فلما يئس منه قال: "اذهب يا لكع حيث شئت فوالله لأمنعنك القوت"! ثم طلب من أبنائه الآخرين مقاطعته وهددهم إن كلموه أن يصنع بهم ما صنع به، "فانصرف خالد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

فكان يلزمه ويكون معه"[٥٧]. أما علاقة خالد بأبى بكر فى حياة الرسـول صلى الله عليه وسلم فليس هناك فى مصادرنا ما يشير إلى أن شائبة شابتها من صـراع فى الرأى أو تصادم فى الاتجاهـات، بـل إن هنـاك مـا يشير إلى أن خـالدا كـان مدينا لأبى بكر بتشجيعه علـى الدخـول فى الإسلام[٥٨]. صحيح أن خالدا تـردد فـى بيعـة أبـى بكـر بالخلافـة بعـد وفـاة رسـول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن مبعث هذا التردد أنه كان يظـن أن بنـى عبد مناف أحق بها مـن غـيرهم، وكلـم فى ذلك عليا وعثمان، ولكنـه بـايع أبـا بكر عندما تبين له وجـه الحق، "وكـان رأى أبى بكر فيه حسنا، وكـان معظمـا له" كما يروى ابن سعد، ومن هنا عقـد لـه علـى إحـدى الحمـلات إلى بـلاد الشام[٥٩].

يتبين لنا من خلال هـذه المناقشـة أن من أبعد الأمـور عـن التصـور أن يفكـر عثمان بن مظعون أو خالد بن سعيد بـن العاص فى تكوين حركة انشقاقية يكون همها الأول معارضة مـا يسـميه "وات" بسياسة أبى بكر أو إثـارة أى لـون مـن ألوان الخلاف الذى يقصد به فى النهايـة معارضة الرسول صلى الله عليه وسـلم؛ فليـس فـى سـيرتهما الشـخصية ولا فـى تاريخ علاقتهما بالرسول صلى الله عليه وسلم ما يقدم أى سند لهذا الزعم.

ورابع الأسباب التى تجعلنا نرفض أن هجرة الحبشة كـانت نتيجـة انقسـامات حادة فى الرأى داخل الجماعة الإسلامية أن أعضـاء هـذه الهجـرة ضمـوا بـين صفوفهم رجالاً لا يمكـن أن يخطـر ببـال امرئ أن يكون فيهـم مـن تحدثـه نفسـه بـالخروج علـى الخـط العـام لسياسـة الرسول صلى الله عليه وسلم، من أمثال جعفر بن أبى طالب ابن عم رسول الله، وعثمان بن عفان زوج رقية بنت رسول الله، ومصعب بن عمير الذى وقع عليـه اختيـار الرسـول بعـد ذلـك ليعلّـم أهـل المدينة الإسلام قبل هجرته إليها، والزبـير بن العوام حوارى رسول الله وابن عمته صفية بنت عبد المطلب، وغيرهم كثـير، وقد ذكرهـم ابـن هشـام بـالتفصيل فـى سـيرته[٦٠]. فـالقول بـأن هـؤلاء كـانوا مدفوعين فى هجرتهـم بدافـع الخلافـات الحادة فى الرأى مع ما يسمى بحزب أبى بكر الذى كـان يسـانده الرسـول صلى الله عليه وسلم- قـول واضـح التعسـف ظاهر البطلان.

وأخيراً فإن الانقسـام فـى الـرأى لـو كان قـد وصـل بـين المسـلمين إلى الحـد الذى جعـل بعضهـم يقـدم علـى تحـدى الرسول صلـى الله عليـه وسـلم فيهـاجر

إلى الحبشة دون رضاه "ويتخلى عنه فى مكة"[٦١]- كما يعبر "وات"- فلا معنى لتمسك هؤلاء بالإسلام ذاته، وهو الدين الذى تلقوه على يد الرسول الذى شقوا عليه عصا الطاعة! ثم إن زعم "وات" بأنه من المحتمل أن محمدًا كان قد علم مسبقا بعزم هؤلاء على الهجرة إلى الحبشة فسارع هو إلى اقتراح هذه الهجرة عليهم حتى يستغل الموقف لصالحه[٦٢]- هذا الزعم لا يغير من الحقيقة شيئًا؛ لأنه لا ينفى أن هؤلاء كانوا قد اتخذوا فى البداية قرارا يعبرون به عن احتجاجهم على الرسول صلى الله عليه وسلم وسياسته. ولا شك أن من يردد مثل هذا القول يكشف عن عجزه عن فهم أسرار التكوين الفذ لهؤلاء المسلمين الأوائل الذين نذروا أنفسهم لنصرة الإسلام ورسوله.

من كل ما سبق يتضح لنا أن الدوافع التى قدمها "وات" وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة لا يستند أى منها إلى أساس تاريخى أو منطقى صحيح. وبقى علينا الآن أن نناقش الدوافع التى يرى أنها غير جديرة بالقبول.

ونحن نتفق تماما مع "وات" فى رفضه أن يكون اشتغال المسلمين بالتجارة هو الدافع وراء هجرتهم إلى الحبشة. صحيح أن مصادرنا أشارت إلى عامل التجارة فى حديثها عن هذه الهجرة، ويتضح ذلك من قول الطبرى الذى رويناه فيما سبق: "وكانت أرض الحبشة متجرا لقريش يتّجرون فيها، يجدون فيها رفاغا من الرزق وأمنا ومتجرا حسنا، فأمرهم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم". ولكن الملاحظة الأساسية هنا أن وجود فرصة الاشتغال بالتجارة أمام المهاجرين إلى الحبشة كان عاملاً وراء تفضيل الحبشة على غيرها من البقاع؛ حتى لا يعيش المسلمون عالة على سواهم، ولم يكن عاملاً وراء مبدأ الهجرة ذاته.

أما دافع الخوف من الارتداد عن الإسلام- وهو الذى يرفضه "وات" ويشير إلى قبول بعض الباحثين الغربيين له- فقد عبرت عنه بعض مصادرنا بـ"الخوف من الفتنة" ورغم أننا لا نعتبر أن هذا كان هو الدافع الأساسى فنحن لا نستطيع أن نرفضه تمامًا. يقول ابن هشام بعد حديثه عن إذن الرسول لأصحابه بالهجرة إلى الحبشة: "فخرج عند ذلك المسلمون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أرض الحبشة مخافة الفتنة وفرارا إلى الله بدينهم"[٦٣]. ويقول الطبرى فى حديثه عن مظاهر الأذى التى سبقت هجرة المسلمين إلى الحبشة: "فكانت فتنة

شديدة الزلزال على من اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل الإسلام؛ فافتتن من افتتن، وعصم الله منهم من شاء"[٦٤].

ولا مجال هنا للتشكيك فى عمق ارتباط المسلمين الأولين بعقيدتهم؛ ولكن الذى لا شك فيه أن الموقف الذى قد يثير– بتعقيداته– مجرد الخوف من تأثيره السلبى على وثاقة هذا الارتباط الصارم بالعقيدة يكفى أن يكون سببا وراء البحث عن مكان لا يثير مثل هذه المخاوف. بل إننا نضيف إلى ذلك أن المسلم الذى يرتد عن الإسلام ظاهريا نتيجة إكراهه على ذلك قد تترتب على ارتداده هذا آثار معنوية سيئة على المجتمع المسلم الذى ينتسب إليه، رغم مشروعية ارتداده ورغم أن قلبه مطمئن بالإيمان.

بقى بعد ذلك من دوافع الهجرة إلى الحبشة التى يرفضها "وات" دافع الفرار من الأذى والاضطهاد الذى كان يسلطه كفار مكة على المسلمين الأوائل. وقد ذكرنا أن "وات" يستند فى رفضه هذا إلى استبعاده أن يكون المسلمون الأوائل المعروفون بالصلابة وقوة العقيدة قد ضعفوا تحت وطأة هذا الاضطهاد فقاموا بالهجرة. فهو إذن يعتبر أن الهجرة فرارا من الاضطهاد وبحثا عن مكان أكثر أمنا تمثل نقيصة ينبغى أن يتنزه عنها هؤلاء. ولكن هذا رأى لا يتمشى مع صريح توجيهات الإسلام. فقد حث القرآن المسلمين على الهجرة إذا استضعفوا واضطهدوا حيث يقيمون وعجزوا عن إقامة شعائر دينهم، فقال تعالى: ﴿**إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها**﴾[٦٥]. ومما يقوله الزمخشرى فى تعليقه على معنى "فيم كنتم؟" أنها "للتوبيخ بأنهم لم يكونوا فى شئ من الدين حيث قدروا على المهاجرة و لم يهاجروا"[٦٦]؛ وفى تعليقه على معنى: "ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟" أن المراد "أنكم كنتم قادرين على الخروج من مكة إلى بعض البلاد التى لا تمنعون فيها من إظهار دينكم ومن الهجرة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما فعل المهاجرون إلى أرض الحبشة. وهذا دليل على أن الرجل إذا كان فى بلد لا يتمكن فيه من إقامة أمر دينه كما يجب، لبعض الأسباب والعوائق عن إقامة الدين لا تنحصر، أو علم أنه فى غير بلده أقوم بحق الله، وأدوم على العبادة حقت عليه المهاجرة"[٦٧]. فالواضح من هذا أنه ليس فى هجرة المسلم فرارًا من القيود التى

تحيط به ما يعيب، بل فيها تعزيز لمكانته وقدمه في الإسلام[٦٨].

أما الاعتراض الذى يثيره "وات" فى هذا الصدد، ومؤداه أنه إذا صح أن الخوف من الاضطهاد كان هو الدافع الحقيقى وراء هجرة المسلمين إلى الحبشة فلماذا آثر بعضهم البقاء هناك بعد أن انقطع الأذى عن بقية المسلمين وأصبحت لهم دار فى المدينة؟ فإن الإجابة عنه تتلخص فى أن الإسلام لا يضع القيود على حرية المسلم فى اختيار المكان الذى تطمئن نفسه إلى الإقامة فيه. فهؤلاء وجدوا فى الحبشة خير دار، وفى النجاشى خير جار، وعاشوا هناك لا يُؤْذَوْن ولا يُضيَّق عليهم فى إقامة شعائر دينهم والدعوة إليه؛ فآثر بعضهم أن يطيل مدة بقائه هناك، هذا فى الوقت الذى لم يعرف فيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم أمر أحدا منهم بالعودة فرفض الامتثال إلى أمره.

فالخلاصة أن الهجرة إلى الحبشة تمت بتوجيه من الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه الذين كانوا يتعرضون للإضطهاد أكثر من سواهم؛ وكان الدافع الأساسى وراءها تجنب الأذى واللجوء إلى مكان يأمن فيه المهاجرون على أنفسهم ودينهم. وإن من أبعد الأمور عن التصور الزعم بأن من أهم دوافعها وجود انقسامات حادة فى الرأى بين جماعة المسلمين. ومما يبعد تصوره كذلك القول بأن من دوافعها الحصول على مساعدة عسكرية من ملك الحبشة، أو تحويل الحبشة إلى قاعدة لمهاجمة تجارة مكة، أو محاولة التوصل إلى طريق تجارى بديل عن الطريق المألوف إلى الإمبراطورية البيزنطية. والحق أن علاج "وات" لقضية الهجرة إلى الحبشة يقوم على مجموعة من الافتراضات تفتقد إلى البرهان التاريخى الصحيح.

٤- تشكيك "وات" فى شهود العباس بن عبد المطلب بيعة العقبة الثانية:

تذكر مصادر السيرة أن العباس بن عبد المطلب شهد مع الرسول صلى الله عليه وسلم بيعة العقبة الثانية فى العام الثالث عشر للبعثة، وكان العباس لم يسلم بعد. يقول الطبرى فيما يرويه بسنده عن كعب بن مالك: "اجتمعنا فى الشعب عند العقبة ونحن سبعون رجلا ومعهم امرأتان من نسائهم... فاجتمعنا بالشعب ننتظر رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى جاءنا ومعه عمه العباس بن عبد المطلب وهو يومئذ على دين قومه؛ إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له؛ فلما جلس

كان أول من تكلم العباس بن عبد المطلب.... إلخ"(٦٩).

يقول "وات" في تعليقه على هذه الرواية التي ترددها مصادرنا المختلفة(٧٠): "لعل الحادثة التي تتصل بالعباس غير مقبولة بحذافيرها باعتبار أنها اختراع متأخر قصد به إخفاء المعاملة غير الكريمة التي لقيها محمد من بني هاشم في هذه الفترة". ويضيف أن محمدًا عند عودته من الطائف مخذولا دخل مكة في جوار زعيم بني نوفل(٧١) ولم يدخلها في جوار أحد من بني هاشم، ويعتقد "وات" أن إقرار هذه الرواية بأن العباس كان مشركا في ذلك الوقت لا يمكن أن يعد دليلا على صدقها وعلى أنها ليست من اختراع جهاز الدعاية العباسية؛ لأن الشرك- على حد زعمه- كان في نهاية القرن الأول الهجري أقل استغلالاً في يد الخصوم من انعدام الشرف. وينهي "وات" تحليله بقول: "إن أكثر الافتراضات إقناعاً أن زيارة العباس للعقبة كانت محض اختلاق قام به دعاة العباسيين"(٧٢).

إن القضية الأساسية التي نود أن نناقشها هنا تدور حول الإجابة عن هذا السؤال: ما وجه الغرابة في أن يحضر العباس بن عبد المطلب بيعة العقبة الثانية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ لقد سبق أبو طالب أخاه العباس وفاقه كثيرا في دعمه لابن أخيه محمد صلى الله عليه وسلم في حين أنه عاش ومات مشركا؛ ولم يستغرب أحد وقوف أبي طالب بجوار محمد وتأييده له إلى آخر لحظة في حياته. كما تضامن بنو هاشم ابن عبد مناف وبنو المطلب بن عبد مناف- مسلمهم وكافرهم- مع محمد صلى الله عليه وسلم عندما سلطت قريش أذاها عليه وعلى أصحابه فعاقبتهم قريش بالمقاطعة المعروفة بحصار شعب أبي طالب من العام السادس إلى العام التاسع للبعثة. وقد كان وقوف غير المسلمين من هذين البطنين مع محمد في هذا الوقت العصيب حمية له وتقديرا لما يربطهم به من أواصر القربى كما تقضي بذلك التقاليد القبلية عند العرب. ولا يخرج موقف العباس مع ابن أخيه محمد صلى الله عليه وسلم في بيعة العقبة الثانية عن هذا الإطار. وهذا مؤدى ما سبق أن رويناه عن الطبري من أن العباس "أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له". ومن هنا فلا غرابة إطلاقا في هذا الصنيع؛ لأنه يتمشى تماما مع الأعراف العربية في ذلك الوقت، ولا وجه لاعتقاد "وات" بأن هذه الرواية هي من اختلاق دعاة العباسيين في نهاية

القرن الأول الهجرى حيث قصدوا بها إخفاء المعاملة غير الكريمة التى لقيها محمد من بنى هاشم حين تخلوا عنه بعد عودته من الطائف.

ولا مجال هنا لإنكار أن محمدًا صلى الله عليه وسلم دخل مكة بعد عودته من الطائف فى جوار المطعم بن عدى ابن نوفل بن عبد مناف. ولكن لنا عدة ملاحظات على ذلك: أولها أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فى تلك المرحلة إلى جوار رجل له مكانة متميزة حتى لا تمتد إليه يد الأذى. وقد توفى أبو طالب فى هذه الفترة، ولا شك أنه كان يتمتع بتلك المكانة المتميزة فى قريش، فكان فى المكان الذى يتيح له أن يقدم خير جوار لابن أخيه. والواضح أن العباس أو أى رجل آخر من بنى هاشم لم يكن ليستطيع أن يملأ الفراغ الذى خلا بوفاة أبى طالب. وثانى الملاحظات أن المطعم بن عدى كان سيد قومه من بنى نوفل، كما كان صاحب مكانة فى قريش لا يبدو أن العباس كان ينافسه فيها، هذا فضلا عن أنه كان ذا رحم ماسة بالرسول صلى الله عليه وسلم؛ فهو ينتمى إلى بنى عبد مناف[٧٣]. وثالث الملاحظات أن بنى هاشم لم يتخلوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى تلك المرحلة؛ فقد ظلوا معه طوال حصار الشعب الذى انتهى فى العام التاسع للبعثة، كما ظل أبو طالب يقدم له كل عون وتأييد حتى وفاته بعد انتهاء حصار الشعب بقليل[٧٤]. فلا يمكن أن نقول مع "وات": إن بنى هاشم عاملوا محمدًا معاملة غير كريمة فى ذلك الوقت[٧٥] حيث لا يوجد دليل واحد ملموس يؤكد صدق هذا القول[٧٦].

نخلص من هذا إلى أن تشكيك "وات" فى شهود العباس بن عبد المطلب بيعة العقبة الثانية يقوم على مجرد افتراض مؤداه أن دعاة العباسيين هم الذين اختلقوا هذه الرواية تمجيدا للعباس وإبراءً له من تهمة التخلى عن ابن أخيه. وهو بهذا التشكيك يتجاهل إجماع مؤرخينا على شهود العباس هذه البيعة. والحق أننا لو انقدنا وراء أمثال هذه الافتراضات لما سلمت لنا حقيقة تاريخية واحدة!

٥- تقييم "وات" لعلاقة الأنصار بالرسول صلى الله عليه وسلم:

مما نعتبره من المسلمات التاريخية أن الأنصار من الأوس والخزرج اتبعوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن إيمان مطلق بصدق رسالته، وأنهم أذعنوا لقيادته ونذروا أنفسهم لطاعته؛ ولم تبدر منهم فى مجموعهم بادرة تحد

للرسول صلى الله عليه وسلم أو معاندة له إلا قلة ضئيلة من المنافقين الذين كان جمهور الأنصار أول من وقف فى وجوههم وتصدى لمكرهم. ومما نعتبره من المسلمات أيضا أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان حريصا على إبداء تقديره للأنصار وحبه لهم وارتباطه بهم، ولم ينظر إليهم يوما على أنهم جبهة معارضة ينبغى العمل على تفتيتها.

ولكن "وات" يقدم لنا تصورا آخر عن طبيعة العلاقة بين الأنصار والرسول صلى الله عليه وسلم يمكن تلخيص عناصره الرئيسية فيما يأتى:

أولاً: لم يكن الأنصار يدينون سياسيا للرسول صلى الله عليه وسلم، خصوصا فى بداية الفترة المدنية، حيث كانت سلطة الرسول تنحصر فى الجانب الدينى، أما على المستوى السياسى فقد كان هناك أشخاص أقوى منه فى جماعة الأنصار. ويتضح من الصحيفة المشهورة التى كتبها الرسول صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة أنه لم يكن إلا زعيما لجماعة المهاجرين[٧٧]. ومما يدل على محدودية سلطة الرسول على المستوى السياسى أنه لم يكن قادرًا على عقاب عبد الله ابن أُبى بن سلول مع كل ما ارتكبه فى حق السيدة عائشة من بهتان وافتراء فى حادث الإفك المشهور[٧٨].

ثانياً: كان هناك من الأنصار من يعتبرون أن ولاءهم للقبيلة يسبق ولاءهم للإسلام. ويستشهد "وات" فى هذا الصدد بما حدث مع يهود بنى قريظة أحلاف الأوس بعد الفراغ من غزوة الأحزاب، حيث لجأ الرسول صلى الله عليه وسلم إلى سعد بن معاذ زعيم الأوس ليصدر حكمه على بنى قريظة إدراكًا منه لأهمية العامل القبلى عند الأنصار. وقد تغاضى سعد عن أى اعتبارات قبلية فى حكمه، ولكن بعض الأوس كانوا يريدون استعمال الرأفة مع بنى قريظة، ويبدو أن هؤلاء- كما يذكر "وات"- اعتبروا أن ما ظهر من بنى قريظة من غدر بالمسلمين فى غزوة الأحزاب يقوم دليلاً على عدم إخلاصهم لمحمد، ولا يقوم دليلا على عدم إخلاصهم للأوس. ثم يضيف "وات" قائلاً: "إن هذا الموقف يتضمن أن هؤلاء الرجال (الأوسيين) كانوا يعتبرون أنفسهم فى المقام الأول أعضاء فى قبيلة الأوس... وليسوا أعضاء فى المجتمع الإسلامى"[٧٩].

ثالثاً: كان الرسول يحس أن الأنصار يكنون الحقد والبغضاء للمهاجرين، وكانت تصرفاته معهم تعكس هذا

الإحساس. فقد تعمد في حادث الإفك أن يثير الخلاف بين الأوس والخزرج حتى ينسى هؤلاء أحقادهم ضد المهاجرين[٨٠]، كما كان حريصا على أن يمنح بعض القبائل البدوية التى أسلمت بعد الهجرة- مثل خزاعة وأسلم ومزينة- منزلة المهاجرين مع أنهم لم يهاجروا الهجرة المعروفة؛ وذلك حتى يتقوى بهم فى مواجهة الأنصار[٨١].

فهذه هى خلاصة الآراء التى يقدمها "وات" فى أعماله المختلفة فى السيرة حول طبيعة العلاقة بين الأنصار والرسول صلى الله عليه وسلم.

ونأتى الآن إلى مناقشة هذه الآراء:

١- والحق أنه لا يمكن الزعم إطلاقاً بأن الأنصار لم يكونوا يدينون سياسيا للرسول صلى الله عليه وسلم فى السنوات الأولى للهجرة أو فيما تلاها. وقد أشرنا فى موضع سابق إلى أن الفصل بين الدين والسياسة فى ذلك الوقت المبكر من تاريخ الإسلام فصل تعسفى لا سند له من أصول الإسلام أو واقع التاريخ. فإذا قلنا: إن الأنصار كانوا يخضعون للرسول صلى الله عليه وسلم من الناحية الدينية فهذا يتضمن تلقائيا أنهم كانوا يخضعون له من الناحية السياسية. وإذا رجعنا إلى البنود الستة لبيعة العقبة الأولى بين الأنصار والرسول صلى الله عليه وسلم وجدنا من بينها ما ينص على الطاعة للرسول دون تقييد الطاعة بما يحصرها فى الإطار الدينى أو السياسى إذا صح الفصل بين الاثنين[٨٢]. وقد أكدت بيعة العقبة الثانية بنود البيعة الأولى وزادت عليها البيعة على النصرة التامة[٨٣]. فكيف يسوغ الزعم بأن الأنصار لم يكونوا يخضعون سياسيًّا للرسول صلى الله عليه وسلم فى المراحل المبكرة إذا كانت الطاعة أحد البنود الهامة فى البيعتين؟ وليس هناك أغرب من الادعاء بأنه كان يوجد فى المدينة أشخاص أقوى من الرسول صلى الله عليه وسلم على المستوى السياسى. فإذا صح هذا الادعاء فلماذا لم يتكفل هؤلاء الأشخاص بالقضاء على الفتن التى كادت أن تمزق يثرب (المدينة) قبل الهجرة، ولماذا لم ينجحوا فى جمع شتات العناصر المتناحرة تحت راية واحدة؟ ولعل من المفيد هنا أن نشير إلى لقاء رسول الله برجال الخزرج الستة فى مكة قبل بيعة العقبة الأولى بعام؛ حيث عرض عليهم الإسلام فأسلموا وكان مما قالوه له: "إنا قد تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم؛ وعسى الله أن يجمعهم بك، وسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذى أجبناك إليه

من هذا الدين؛ فـإن يجمعهـم الله عليـه، فلا رجل أعـز منـك"[٨٤]. فهـذا واضـح الدلالة على مدى تفرد المكانة التى كـان يتمتـع بهـا رسـول الله صلـى الله عليـه وسلم لدى الأنصار منذ البدايات المبكرة لاتصالهم به.

صحيح أن الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم لم يعـاقب عبـد الله بـن أبـى بـن سلول بعـد خوضـه فـى حديـث الإفـك وافترائه على السيدة عائشة بما استحق به إشارة الآية الكريمة إليه فى قولـه تعـالى: ﴿**والذى تـولى كـبره منهـم لـه عـذاب عظيم**﴾[٨٥]، ولكـن الرسـول صلـى الله عليه وسلم سلك هذا المسلك سياسـة لا عجزا، وكـان بكـل تـأكيد فـى الموضـع الـذى يتيـح لـه أن يعاقبـه دون أن تثـور أمامه أدنى معارضة؛ بل إن عبد الله بـن عبـد الله بـن أبـى بـن سـلول- وكـــان صحيـح الإيمـان- عـرض علـى الرسـول صلى الله عليه وسلم أن يأذن له فى قتل أبيه بيـده إذا كـان ذلـك قـراره؛ وذلـك بعد أن قال عبد الله بن أبى إثـر حادثـة بسيطة[٨٦] أثناء عودة المسلمين من غزوة بنى المصطلق: "أما والله لئـن رجعنـا إلى المدينـة ليخرجـن الأعـز منهـا الأذل"! فكان رد الرسول علـى عـرض عبـد الله ابـن عبـد الله: "بـل نرفـق بـه ونحسـن صحبتـه مـا بقـى معنـا"[٨٧]. وكـــان الرسول صلى الله عليه وسـلم قـد قـص على أسيد بن حضير ما قاله عبد الله بن أبـى، فقـال لـه أسـيد: "فـأنت والله يـا رسـول الله تخرجـه إن شـئت؛ هـو والله الذليـل وأنـت العزيـز!" ثـم قـال: "يـا رسـول الله، ارفق بـه؛ فـوالله لقـد جـاء الله بـك وإن قومـه لينظمـون لـه الخـرز ليتوجـوه؛ فإنـه لـيرى أنـك قـد اسـتلبته ملكا"[٨٨]. لقد كـان رسـول الله صلـى الله عليه وسلم يـدرك عـدم قـدرة عبـد الله بـن أبـى علـى التأثـير علـى جمـوع الأنصـار، وكـان علـى يقـين مـن أن مسلكه لا يثـير إلا الامتعـاض حتـى مـن أقرب المقربـين إليـه، كمـا كـان يعـرف مبعث حقده، وأنه كان يتطلع إلى الملك قبل هجرة المسلمين إلى المدينة، فـأحجم الرسول صلى الله عليه وسلم عن عقابـه من أجل هذا وحتـى لا يقـال إن محمدًا يسيء معاملة أصحابه.

ومن هنا فإننا لا نجد شيئا أبعـد عـن الحقيقة من زعم "وات" بأن محمدًا صلى الله عليـه وسـلم لم يكـن إلا زعيمـاً لجماعة المهاجرين. ولو صح هـذا الزعـم فـإن هجرتـه لم تضـف شـيئا إلى مجتمـع المدينة؛ لأن تعـدد القيـادات لا يعنـى إلا اسـتمرار التمـزق. والـذى أوقـع "وات" فى هذا الوهم هو حديث صحيفة المدينة عن الجماعات والبطـون المختلفـة التـى

تكون منها مجتمع المدينة عند الهجرة. ولكن هذا حديث اقتضاه التفضيل والتأكيد الذى اتسمت به تلك الصحيفة، وليس فيه أدنى إشارة إلى تعدد زعامات هذه الجماعات والبطون. بل إن أول بند من بنود هذه الصحيفة (التى يطلق عليها الباحثون أحياناً اسم: دستور المدينة) يؤكد فكرة وحدة الجماعة الإسلامية؛ فقد جاء فيه ما نصه: "هذا كتاب من محمد النبى صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم: إنهم أمة واحدة من دون الناس"[٨٩]. كما جاء فى الصحيفة ما يؤكد أن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو الرئيس الأعلى لمجتمع المدينة، وذلك حين تذكر "أنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فسادُه فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله"[٩٠]. والمقصود بأهل الصحيفة هو كل مجتمع المدينة من مسلمين ويهود وغيرهم. وينبغى أن نفهم هذا البند على أن يعنى أن الرسول صلى الله عليه وسلم هو صاحب الحق فى الفصل فى كل القضايا الكبرى التى قد تختلف فيها وجهات النظر، ولا يصح لنا أن نحصره فى حق الفصل بين المتخاصمين كما يدَّعى "وات". وحتى لو حصرناه فى ذلك فإنه يشير إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان صاحب السلطة العليا التى تتيح له دون سواه أن يفصل فى الأمور الخلافية؛ فهو - إذن - زعيم مجتمع المدينة، وليس زعيم جماعة المهاجرين. ويترتب على ذلك أن هذا المجتمع كله كان خاضعاً من الوجهة السياسية للرسول صلى الله عليه وسلم.

٢- ومن أبعد الأمور عن الحقيقة كذلك الزعمُ بأن الأنصار كان فيهم من يعتقدون أن ولاءهم للقبيلة يسبق ولاءهم للإسلام. إن "وات" لم يستند فى زعمه إلا على أحداث عزلها عن سياقها فأخطأ فى قراءتها قراءة تاريخية صحيحة. فلجوء الرسول صلى الله عليه وسلم إلى سعد بن معاذ زعيم الأوس ليصدر حكمه على بنى قريظة كان نتيجة التاريخ الطويل للتحالف بين الأوس وبنى قريظة قبل الإسلام، فأراد الرسول أن يجئ الحكم على هؤلاء من رجل لا يمكن أن يُتَّهَمَ بالتحامل عليهم. و لم يضع سعد بن معاذ فى اعتباره - حين أصدر حكمه - أى صلة خاصة كانت تربط الأوس ببنى قريظة قبل الإسلام، بل وضع فى اعتباره طبيعة الجُرْم الذى ارتكبه بنو

قريظة حين نقضوا عهدهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم وتحالفوا مع الأحزاب ضد دولة المدينة فى أحرج الظروف. وإذا صح أن بعض الأوس كانوا يريدون استعمال الرأفة مع بنى قريظة فهذا لا يسوِّغ لنا أن نستنتج مع "وات"أنهم كانوا يعتبرون أن غدر بنى قريظة بالرسول لا يعنى بالضرورة غدرهم بالأوس. إن هذا استنتاج غريب حقا؛ وإن صحَّ فإنه يعنى أن الأوس كانوا غير قادرين على إدراك مصالحهم المباشرة، هذا إذا طرحنا قضية ولائهم للإسلام جانبا. ذلك أن هذا الغدر من بنى قريظة لو مضى إلى غايته فقد كانت نتيجته المحتومة هى اجتياح الأحزاب للمدينة واستئصال شأفة المسلمين بها، وفى هذه الحالة لم يكن من المتصور أن ينجو الأوس من جائحة الأحزاب! وبهذا يسقط الزعم بأن هؤلاء الأوسيين كانوا يعتبرون أنفسهم فى المقام الأول أعضاء فى قبيلة الأوس وليسوا أعضاء فى المجتمع الإسلامى.

٣- أما الزعم بأن تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم مع الأنصار كانت تعكس إحساسه بما يكنونه تجاهه وتجاه المهاجرين من حقد وضغينة فهو زعم تنقضه كل شواهد التاريخ المؤكدة. إن مما يستشهد به "وات" لدعم وجهة نظره ذلك الجدل الحاد الذى دار بين الأنصار بعضهم مع بعض أمام الرسول صلى الله عليه وسلم فى حادث الإفك. يروى ابن هشام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فى الناس بعد أن علم بما اتُهِمتْ به زوجه عائشة فقال: "أيها الناس، ما بال رجال يؤذوننى فى أهلى ويقولون عليهم غير الحق. والله ما علمت منهم إلا خيرًا، ويقولون ذلك لرجل والله ما علمت منه إلا خيراً..."(٩١)، وكان كِبْرُ ذلك عند عبد الله بن أُبى بن سلول فى رجال من الخزرج. وهنا قال أسيد بن حضير: "يارسول الله، إن يكونوا من الأوس نَكْفِكَهُم، وإن يكونوا من إخواننا من الخزرج فَمُرْنا بأمرك، فوالله إنهم لأهل أن تُضْرَب أعناقهم"! فقال سعد بن عبادة: "كذبت، لعمر الله لا نضرب أعناقهم، أما والله ما قلت هذه المقالة إلا لأنك قد عرفت أنهم من الخزرج، ولو كانوا من قومك ما قلت هذا"! يروى ابن إسحق بسنده عن عائشة أنها قالت تعليقاً على هذا الموقف: "وتثاور الناس، حتى كاد يكون بين هذين الحيين من الأوس والخزرج شر"(٩٢).

فهذه هي الرواية التي يستنتج منها "وات" أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدرك ما ينطوي عليه الأنصار من حقد وبغضاء تجاه المهاجرين فتعمد أن يثير الخلاف بين الأوس والخزرج؛ حتى ينسى هؤلاء أحقادهم ضد المهاجرين. ولكن يبدو من الغريب حقًّا أن يعمد "وات" إلى حادثة لا يمكن إلا أن تكون استثنائية ومنفصلة ليستنتج منها حكماً خطيرًا يترتب عليه هدم تاريخ طويل وثابت من علاقات الأخوة الراسخة والولاء الأصيل بين المهاجرين والأنصار. لقد كان أسيد بن حضير أحد كبار الأوس[٩٣]، وكان سعد بن عبادة كبير الخزرج بلا منازع[٩٤]، وكان كلاهما ذا تاريخ عريق في نصرة الإسلام والتضحية من أجله. ولكن يجب ألا ننسى هنا ما كان بين الأوس والخزرج قبل الإسلام من تناحر ودماء، ومن هنا أثارت كلمة أسيد بن حضير ذكريات دفينة لدى سعد بن عبادة دون أن يقصد أسيد من ورائها ذلك؛ ولهذا كان ذلك التعليق الحاد والعفوي من سعد بن عبادة بكل ما أثاره من ردود فعل مؤقتة. وقد انتهت هذه الردود كلها بانتهاء الموقف دون أن تترك أي أثر سلبي على علاقة الأنصار بعضهم ببعض، أو على علاقتهم بالمهاجرين.

ولكن "وات" حمَّل هذا الحادث التلقائي العابر من الدلالات والمضامين ما لا يحتمله، واعتبره حادثًا مدبراً من الرسول صلى الله عليه وسلم قصد به إفساد العلاقة بين الأوس والخزرج حتى ينشغلوا بذلك عن أحقادهم ضد المهاجرين! والحق أننا إذا رجعنا إلى تاريخ العلاقة بين المهاجرين والأنصار منذ الهجرة حتى وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لم نجد فيه ما يشوبه إذا طرحنا جانباً كيد المنافقين من أمثال عبد الله بن أُبي بن سلول وغيره؛ وهؤلاء لم يكن لهم مكان حتى بين الأنصار أنفسهم. ولقد سجل القرآن الكريم موقف الأنصار من المهاجرين بأكثر الأساليب وضوحًا وحسمًا، وذلك في قوله تعالى: ﴿**والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة**﴾[٩٥]. وقصة مؤاخاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أصحابه من المهاجرين والأنصار معروفة[٩٦]، وقد ترتب عليها أن الأنصار كانوا يعرضون على المهاجرين أن يقاسموهم أموالهم؛ ومما يروى في هذا المقام أن المهاجرين قالوا: "يا رسول الله، ما رأينا مثل قوم قدمنا عليهم

أحسن مواساة في قليل، ولا أحسن بذلاً في كثير، لقد كَفَوْنَا المؤونـة وأشـركونا في المهنـأ حتـى لقـد خشـينا أن يذهبـوا بـالأجر كلـه..."(٩٧)! فـلا معنـى إذن لادِّعـاء "وات" أن المؤخــاة هنـا كـان بقصدَ بهـا ألا يهجـر الأخ أخـاه فـي المعركـة(٩٨). وعندمـا استشـار الرسـول صلى الله عليـه وسـلم الأنصار قبل أن يتخذ قرار القتال في غزوة بـدر قـال لـه سعد بن معاذ متحدثاً بلسانهم: "قد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت بـه هو الحق، وأعطيناك على ذلـك عهودنـا ومواثيقنا على السمع والطاعة؛ فامض يا رسـول الله لمـا أردت، فوالـذى بعثـك بـالحق إن استعرضت بنـا هــذا البحـر فخضتـه لخضنـاه معـك، مـا تخلـف منـا رجل واحد..."(٩٩). ولم يجدْ كلام سعد لدى الأنصار إلا كل تشجيع واستجابة.

ومن المواقـف التاريخيـة التـى تـدل علـى مـدى عمـق العلاقـة التـى ربطـت بــين الأنصار والرسول صلى الله عليه وسـلم ما حدث في غـزوة حنين؛ حيـث أخـذ الرسول يوزع الغنائم التى حصل عليهـا المسلمون من هوازن فخـصَّ طائفـة ممـن أسلموا حديثاً بمزيد مـن العطـاء ليتـألف قلوبهم، ولم يخص الأنصار بشيء، فتـأثر الأنصار لذلـك وأنـابوا عنهـم سـعد بـن عبادة ليتحـدث مـع الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم فـى هـذا الأمـر، فجمعهـم الرسول وتحدث إليهـم فكـان ممـا قـال: "وجدتم فى أنفسكم يا معشـر الأنصـار فى لُعَاعـةٍ مـن الدنيـا تـألفت بهـا قومـا ليسلموا ووكلتكـم إلى إسـلامكم! أفـلا ترضـون يـا معشـر الأنصـار أن يذهـب النـاس بالشـاء والبعـير وترجعـوا برسـول الله إلى رحالكم؟! فوالذى نفسـى بيـده لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار، ولو سلك الناس شعبا وسلك الأنصار شِعْبا لسلكت شـعب الأنصـار. اللهـم ارحـم الانصـار وأبنـاء الأنصـار وأبنــاء أبنــاء الأنصار". فبكى الأنصار حتـى أخضلـوا لحاهم وقالوا: "رضينا برسول الله قسما وحظا"(١٠٠).

فالواضح من هذا الاستعراض الموجـز لعلاقة الأنصار بالرسول صلى الله عليـه وسلم والمهاجرين أن هذه العلاقة لم تقم إلا على الولاء المطلق والإيثار الصادق لا على الحقد والضغينة كما صور "وات". وبعد أن تبين لنا هذا لا نجد وجها مقنعا فى قولـه إن الرسـول صلــى الله عليـه وسلم منـح بعـض القبـائل البدويـة التـى أسلمت بعد الهجرة مثل خزاعـة وأسـلم ومزينة منزلة المهاجرين حتى يتقوى بهم فى مواجهة الأنصـار. لقـد بنـى "وات" كـل كلامـه علـى منطـق المواجهـة بـين المهـاجرين والأنصـار، وقـد برهنـا علـى

سقوط هذا المنطق، فلا مجال إذن لهذا الادعاء. أما تصرف الرسول صلى الله عليه وسلم مع أمثال هذه القبائل فلا ينبغي أن يؤخذ إلا على أنه لون من ألوان الترغيب في اعتناق الإسلام، أو الترغيب في البذل المتواصل من أجله بعد أن رفعهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هذه المنزلة.

فالخلاصة أن "وات" في تحليله لعلاقة الأنصار بالرسول صلى الله عليه وسلم والمهاجرين اعتمد على أحداث جزئية فصلها عن سياقها و لم يحاول أن يضعها في إطارها التاريخي الصحيح، فجاءت أحكامه مبتورة ومتناقضة مع الحقائق التاريخية الثابتة.

٦- آراء "وات" حول الأنشطة القتالية للرسول صلى الله عليه وسلم:

لا يجادل قارئ السيرة في حقيقة أن الرسول صلى الله عليه وسلم لجأ إلى قتال أعدائه بعد هجرته إلى المدينة بقليل. ولكن موضوع الجدال- وخاصة بين المستشرقين- هو ملابسات هذا القتال وبواعثه. ويقدم "وات" بهذا الصدد عدة آراء يمكن تلخيصها فيما يأتي:

أ- كان الهدف من الغارات المبكرة التي شنها محمد صلى الله عليه وسلم على قوافل المكيين التجارية هو التماس مصدر رزق للمهاجرين الذين كانوا في ضيافة الأنصار. وقد بدأت هذه الغارات في مارس سنة ٦٢٣ (رمضان سنة ١ هـ) بالسرية التي أرسلها محمد صلى الله عليه وسلم بقيادة عمه حمزة ضد عير قريش. فلم يرد الرسول للمهاجرين- هكذا يزعم "وات"- أن يعيشوا ضيوفا دائمين على الأنصار، و لم يتوقع منهم أن يشتغلوا بالزراعة أو يكونوا قادرين على الاشتغال بالتجارة، فكان نهب قوافل المكيين التجارية هو الأسلوب الأمثل للحصول على مورد رزق. ويعلق "وات" على ذلك بقوله: "إن من الصعب على المرء في هذا العصر الذى يتعمق فيه الوعي بقيمة السلام أن يفهم السر وراء اشتغال زعيم ديني بحرب هجومية تخلع عليه تقريبا صفة العدوان"[١٠١]. وأخيرا يفسر "وات" تلك الغارات بأنها تمثل انعكاسا طبيعيا للحياة الصحراوية العربية التي كانت الغارات فيها لوناً من ألوان الرياضة وليست شكلا من أشكال الحرب[١٠٢].

ب- ترتب على اتساع دائرة المجتمع الإسلامي في الجزيرة العربية أن انتقل النشاط القتالي الإسلامي من مفهوم الغارة إلى مفهوم الجهاد؛ ذلك أن الغارة تمثل نشاطا قتاليا تقوم به قبيلة ضد أخرى، أما الجهاد فهو عمل يقوم به

مجتمع دينى ضد غير المنتمين إليـه. ومـن هنـا كـان اعتنـاق أى جماعـة أو قبيلـة للإسـلام موجبـا لوقـف القتـال ضدهـا. فعندما انتشر الإسلام انتشارا واسعا بـين القبـائل العربيـة تضـاءلت فرصـة الجهـاد الداخلى، وكان لابـد مـن تهيئـة فرصـة الجهاد الخارجى حتى يمكن إيجاد متنفس لطاقات العرب القتالية التـى كـان لابـد أن تفصح عن نفسها بشكل أو بـآخر. ويرى "وات" أن الصبغة الدينية للجهـاد هـى التـى قـامت بدورهـا الكبـير فـى التنفيـس عـن تلـك الطاقـات مما أتـاح للمسلمين فى أقل من قرن من الزمان أن ينشئوا إمبراطوريتهم الشاسعة[١٠٣].

جـ- كان الهـدف مـن السـرية التـى وجههـا الرسـول إلى نخلـة (بـين مكـة والطائف) فى يناير سنة ٦٢٤م (رجـب سنة ٢ هـ) بقيادة عبـد الله بـن جحـش هو الاستيلاء على إحدى قوافـل المكيـين التجارية. وهذه هى السـرية التى أريـق فيهـا أول دم فـى تـاريخ العلاقـات بـين المسلمين والمشركين بعد الهجرة. وكـان الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم- فـى تقدير "وات"- يعلم أن هذه السرية قـد يترتب عليها قتال فى الشهر الحرام وهـو رجـب، وكـان موافقـا علـى القتـال لـو حدث، ثم حدث القتال فعلاً وأسفر عن قتـل أحـد المشـركين، وهـو عمـرو بـن الحضرمى، على يد أحـد أصحـاب عبـد الله بن جحش، وهنا فوجئ الرسول بما لم يكن يتوقعه من ردود أفعال حادة بين المسلمين فى المدينة نتيجة انتهاكه لحرمـة الشـهر الحـرام، فدفعـه ذلـك إلى أن يتظـاهر- كمـا يدعـى "وات"- أنـه لم يكـن موافقـا علـى مـا حـدث؛ ورفـض توزيـع الغنيمـة، وأبـى أن يـأخذ نصيبـه منهـا، ثـم نزلـت الآيـة القرآنيـة: **﴿يسـألونك عـن الشـهر الحـرام قتـال فيه، قل قتال فيه كبير، وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخـراج أهلـه منـه أكـبر عنـد الله﴾**[١٠٤]. فحسمت الموقف[١٠٥].

د- كـان تنظيـم الرسـول لحملاتـه الحربية فى اتجاه الشمال، أى نحو الشام، بدايـة لظهـور رغبتـه فـى التوسـع الخارجى[١٠٦]. وهو يرى أن بحث محمـد عن أساس اقتصادى متين لدولتـه كـان مـن بـين الأسـباب التـى دفعـت بـه إلى التطلع للغزو الخارجى[١٠٧]، هـذا فضـلا عن السبب الذى سـبقت الإشـارة إليـه، وهو توجيه طاقـات العـرب القتاليـة إلى عـدو خـارجى بـدلا مـن تفريغهـا فـى حروب يشنها بعضهم ضد بعض. ومـن هذا المنطلق يذكر "وات" أن محمدًا كان يحاول كسـب ودّ القبـائل القاطنـة علـى الطريـق إلى الشـام والطريـق إلى العـراق

وضمها إلى جانبه؛ حتى يضمن سهولة التوسع مستقبلا فى الاتجاهين تحقيقا للأساس الاقتصادى المتين لدولته وإشباعا لرغبات أصحابه المادية. أما القبائل القاطنة فى الجنوب والجنوب الشرقى فرغم أنه لم يرفض إسلامها فإنه تلقاه بفتور واعتبره إحراجًا له؛ لأن إسلامها كان يعنى ببساطة مزيدا من الأعباء الاقتصادية!![١٠٨].

ويرى "وات" أن اتجاه محمد إلى التوسع نحو الشمال ظهر أول ما ظهر فى غزوة دَوْمَة الجندل التى يرجع تاريخها إلى شهر ربيع الأول سنة ٥ هـ (أغسطس- سبتمبر ٦٢٦م)، وهو يعتقد أن هذه الغزوة- رغم أنها لم تحظ من مصادرنا إلا باهتمام ضئيل- تمثل من بعض الوجوه أهم غزوة قام بها محمد حتى ذلك الوقت، وقد أعد لها قوة مكونة من ألف مقاتل. ولما كانت دومة الجندل تقع على بعد حوالى خمسمائة ميل إلى الشمال من المدينة فإنها لم تمثل تهديدا مباشرا لدولة المدينة، ومن هنا يستنتج "وات" أن هذه الغزوة تعتبر- على الأرجح- بداية لتفكير محمد فى التوسع المستقبلى فى اتجاه الشام[١٠٩].

هـ- لا تمثل غزوة تبوك (٩هـ/٦٣٠م)- فى نظر "وات"- مجرد ختام لغزوات الرسول صلى الله عليه وسلم؛ بل هى بالأحرى مقدمة حقيقية لحروب التوسع التى ستبدأ بعد قليل. فقد كانت هذه الغزوة أضخم غزوات الرسول على الإطلاق حيث يقال: إن ثلاثين ألفا من المسلمين شاركوا فيها، وكانت وجهتها الروم بعد أن نجح هرقل فى هزيمة الفرس ودخول بيت المقدس واسترداد صليب الصلبوت فى مارس سنة ٦٣٠م. ومن هنا أراد محمد فى أكتوبر من نفس العام- طبقا لتحليل "وات"- أن يقوم باستعراض هائل للقوة يرد به على ما فعله هرقل فى مارس؛ كما أراد فى نفس الوقت أن يستطلع الطريق إلى الشام وأن يقدم دليلاً على اتساع منطقة نفوذه. ويضيف "وات" فى نهاية تحليله أن محمدًا عندما انطلق بهذا الجيش الهائل صوب الشام كان يدرك أنه يدفع الدولة الإسلامية على طريق التحدى للإمبراطورية البيزنطية[١١٠].

فهذه هى خلاصة الآراء التى عرضها "وات" فى أماكن متفرقة من كتاباته فى السيرة فيما يتعلق بتفسيره للأنشطة القتالية للرسول صلى الله عليه وسلم.

مناقشة تلك الآراء:

أ- الحق أننا لا نجد سببا مقنعا وراء ادعاء "وات" بأن الغارات التى شنها محمد صلى الله عليه وسلم على قوافل

المكيين التجارية بعـد هجرتـه إلى المدينـة بقليل كان الهدف منها إيجاد مورد رزق للمهاجرين وأنها تمثل فـى نظـر القـارئ المعـاصر نوعـا مـن العـدوان. لقـد كـان المهاجرون قادرين- بكل تـأكيد- علـى التمـاس مصـادر أخـرى لـلرزق بطـرق أكثر أمنـا ويسرا. فلـم يكـن هنـاك مـا يمنعهم من ممارسة التجـارة الداخليـة فـى المدينـة أو فيمـا يجاورهـا، أو التجـارة الخارجية فى الشام مثلا، وهى أقرب إلى المدينة منها إلى مكة، ثم لم يكن هناك ما يمنعهـم كذلـك مـن تعلـم أيـة حرفـة كالزراعة أو غيرها واكتساب الرزق عن طريقها. فـلا يمكـن لأحـد أن يدعـى أن أبـواب الـرزق كـانت موصـدة أمـام المهاجرين إلا بابا واحدا هو بـاب نهـب قوافل المكيـين التجاريـة! ونحـن بهـذا لا نجادل فى حدوث هجمات إسلامية بعد الهجرة بقليـل علـى القوافـل ا لتجاريـة لقريـش، ولكننا نجـادل فـى تفسـيرها. والتفسير الذى نراه أقرب مـا يكـون إلى الإقناع هو أن المهاجرين كانوا فى حالـة حـرب مـع مشـركى مكـة الذيـن اضطروهم إلى ترك ديارهم وأموالهم بغير حق. فلم يكـن علـى المهـاجرين لـوم إذا حـاولوا الانتصـاف لأنفسـهم واسـترداد بعض ما سلبه هؤلاء منهم. ثـم إنـه مـن المشروع فى حالة الحرب أن يبـذل كـل طرف قصاراه لإضعاف الطرف الآخـر. ولما كان اقتصـاد مكـة ورخاؤهـا قائمـا على التجارة فقد كانت أشـد الضربـات قسوة على المكيين هى تلك التـى تعرقـل طريق تجـارتهم. فلـم يكـن مـا يقـوم بـه الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم مـن غـارات ضـد المكيـين فـى ذلـك الوقـت وسـيلة لإيجـاد مـورد رزق؛ بـل كـان اسـتردادا لبعـض حـق، ولم يكـن بـدءاً بعـدوان، بـل كـان رداً علـى عـدوان سابق، كما كـان وسـيلة مشـروعة مـن وسـائل إضعـاف الخصـم فـى قـانون الحروب. ومن هنا لا يسوغ القـول بـأن هذه الأنشطة القتالية للرسول صلـى الله عليه وسلم تمثل حربا هجومية يمكـن أن تخلع عليه صفة العدوان.

ولا يمكننا أيضا أن نقبل الزعـم بـأن هـذه الغـارات كـانت انعكاسـا طبيعيـا للحياة الصحراوية العربية التى مثل فيهـا النشاط القتالى لونـا مـن ألـوان الرياضـة القوميـة. إن هـذا الزعـم لـو صـح فيمـا يتعلق بحياة العـرب فـى الجاهليـة فإنـه لا يمكن أن يصح فيما يتعلق بالحياة فى ظل الدولة الإسلامية فى عصر الرسول عليـه السـلام. ذلـك أن الإسـلام لم ينظـر إلى القتال على أنه متعـة وتسـلية ولـون مـن ألـوان الرياضـة بـل علـى أنـه حالـة

اضطرارية تمليها ضرورة الدفاع عن النفس ورد العدوان؛ وهو ما أكده القرآن الكريم في غير موضع، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**ولا تعتدوا**﴾[١١١]، وقوله سبحانه: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾[١١٢]... إلى غير ذلك.

ب- في ضوء ما ذكرنا ينتفي الزعم بانتقال النشاط القتالي الإسلامي من مفهوم الغارة إلى مفهوم الجهاد؛ نتيجة اتساع دائرة المجتمع الإسلامي في الجزيرة العربية. ذلك أن القتال ردًا للأذى ودرءًا للكيد واستردادًا لبعض الحقوق المسلوبة ليس غارة قبلية بل هو جهاد في الصميم، وهو ما اتسم به النشاط القتالي الإسلامي منذ فجره المبكر في المدينة. والملاحظ أن "وات" يتخذ من عدم اشتراك الأنصار في السرايا الإسلامية الأولى دليلاً على أن هذه السرايا لم تكن ذات صبغة جهادية، فلما اتضح التوجه الديني في هذا النشاط القتالي واكتسب بذلك صبغة جهادية قام الدافع لدى الأنصار لتلبية الدعوة للاشتراك فيه[١١٣]. والحق أن هذا كلام لا سند له، فضلا عن أنه مناقض لحقائق التاريخ. فمن غير المتصور أن يكون الأنصار قد ساورهم الشك لحظة واحدة في التوجه الديني لسرايا الرسول المبكرة في المدينة، ولو حدث ذلك لما كانوا جديرين بحمل هذا اللقب الذي تميزوا به وهو "الأنصار"، بل لما كانوا جديرين بالانتماء إلى المجتمع المسلم. إن عدم اشتراك الأنصار في هذا النشاط القتالي المبكر يرجع في الواقع إلى ما اتصف به هذا النشاط من محدودية، وإلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم رأى أن المهاجرين هم أولى بتحمل تبعاته، فهم الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق. وهذا هو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله**﴾[١١٤]. وهذا هو أول إذن بالقتال نزل به القرآن، وهو مقرون ببيان السبب فيه وهو أن المسلمين ظلموا وطردوا من موطنهم. والجدير بالإشارة هنا أن "وات" في ترجمته للآية الأولى اختار أن يجعل الفعل "يقاتلون" في صيغة المبني للمعلوم (أي بكسر التاء)، وهي قراءة غير شائعة، فترجم الآية بالصورة التالية: "Permission is given to those who are fighlting because they have been wronged"[١١٥]، في حين أن الأكثر انسجاما مع السياق هو بناء الفعل للمجهول (أي بفتح التاء) طبقاً لأكثر

القراءات شيوعا، فتكون ترجمة الآية على النحو التالي:

"Permission is given to those who are fought..." etc.

والمعروف أن نزول هذه الآية كان سابقا لبدء قتال المسلمين للمشركين، لا تاليا له(١١٦).

جـ- أما تحليل "وات" لأحداث سرية نخلة فإنه يحتاج إلى مراجعة جذرية. ولهذه السرية أهمية خاصة حيث أريق فيها أول دم في تاريخ العلاقات بين المسلمين والمشركين بعد الهجرة، ولأنها كانت إحدى المقدمات الأساسية لغزوة بدر. إن ما يزعمه "وات" من أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يعلم أن هذه السرية قد يترتب عليها قتال في الشهر الحرام، وهو رجب، وكان موافقا على ذلك- زعم لا يستند إلى برهان تاريخي. ومن المناسب في هذا السياق أن نرجع إلى نص الكتاب الذي سلمه الرسول صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن جحش قائد سرية نخلة وأمره أن يفتحه بعد مسيرة يومين. وهذا هو طبقا لما ترويه مصادرنا الموثقة:

"إذا نظرت في كتابي هذا فسر حتى تنزل نخلة بين مكه والطائف، فترصَّد بها قريشا وتعلّم لنا من أخبارهم"(١١٧).

لقد أناط الرسول صلى الله عليه وسلم بعبد الله بن جحش في هذا الكتاب مهمة محددة وهي ترصد قريش، والترصد- طبقا لما يذكره صاحب اللسان- هو الترقب(١١٨)، وقد فسرت الجملة التالية وهي : "وتعلّم لنا من أخبارهم" معنى الترصد تفسيرا يزيل أي شبهة. ولكن "وات" فهم الترصد هنا على أنه يعني إعداد كمين (للهجوم على قافلة قريش) to lay an ambush(١١٩) وعندما وجد أن الجملة التالية: "وتعلّمْ لنا من أخبارهم" لا تتواءم مع هذا المعنى قال: "إنها إضافة من المتأخرين قصد بها إعطاء الترصد معنى الترقب بدلا من معنى إعداد الكمين؛ وبهذا يمكن إعفاء محمد من أي مسئولية ناجمة عن إراقة الدماء"(١٢٠)، أي في الشهر الحرام. وفيما عدا هذا الرجم بالظن لم يقدم "وات" دليلا مقنعا على أن هذه العبارة من إضافات المتأخرين، وما أسهل أن يدعي الباحث أن هذه العبارة أو تلك هي من إضافات المتأخرين إذا كانت لا تتفق مع النتيجة التي يريد أن يتوصل إليها، في الوقت الذي تشير فيه كل الدلائل إلى عكس ما يدعيه!

إذا صح ذلك فلا يبقى هناك مجال للادعاء بأن الهدف من سرية نخلة كان

هو الاستيلاء على إحدى قوافل المكيين التجارية. فقد تبين لنا أن هذا الهدف كان استطلاعيا في الأساس، كما يشير إلى ذلك نص الكتاب السابق. ولا يبقى هناك أيضا مجال للقول بأن الرسول عندما فوجئ بردود الأفعال الحادة بين المسلمين في المدنية نتيجة القتال في الشهر الحرام تظاهر بأنه لم يأذن بذلك. والغريب حقا ما يذكره "وات" في هذا السياق من أن الرسول أذن بالقتال في الشهر الحرام حتى يبطل عادة وثنية وهي حرمة القتال في الأشهر الحرم. ذلك أنه لم يكن هناك ما يحول بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين إصدار توجيه نبوي واضح يبطل به عادة حرمة القتال في الأشهر الحرم دون ما حاجة إلى استخدام تلك الأساليب الملتوية التي تضطره إلى إظهار غير ما يبطن. وما جاء الإسلام إلا ليغير المفاهيم التي لا يراها متفقة مع مثله ومبادئه. وإذا أصدر الرسول صلى الله عليه وسلم توجيهاته بهذا الصدد فليس أمام المسلمين إلا سبيل واحد هو سبيل الطاعة والإذعان.

يتبين لنا أن الطريقة التي تناول بها "وات" أحداث سرية نخلة جعلت الرسول صلى الله عليه وسلم يبدو في صورة المتعطش إلى سفك الدماء، الحريص في نفس الوقت على تبرئة نفسه مما يزعم "وات" أنه خطأ ارتكبه هو وإلقاء تبعاته على الآخرين. وقد رأينا أن "وات"- من أجل الوصول إلى هذه النتائج- سمح لنفسه أن يلوي حقائق التاريخ.

والحقيقة- ببساطة شديدة- أن ما حدث من قتال في سرية نخلة كان نتيجة خطأ غير متعمد ارتكبه أصحاب عبد الله بن جحش؛ وأن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يسمح لهم بقتال في الشهر الحرام؛ ولهذا قال أهل المدينة لأصحاب عبد الله: "صنعتم ما لم تؤمروا به، وقاتلتم في الشهر الحرام و لم تؤمروا بقتال!"(١٢١). ثم نزلت الآية الكريمة تبين أن ما حدث من قتال - رغم عدم مشروعيته- أقل خطورة مما ارتكبه مشركو قريش من صد عن سبيل الله وكفر به وطرد المسلمين من مكة بغير حق: **﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه. قل: قتال فيه كبير. وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله﴾**(١٢٢). يقول الزمخشري في تعليقه على قوله تعالى: "وصد عن سبيل الله... الآية": "يعني: وكبائر قريش من صدهم عن سبيل الله وعن المسجد الحرام وكفرهم بالله وإخراج أهل المسجد الحرام وهم رسول الله

والمؤمنون؛ أكبر عند الله مما فعلته السرية من القتال في الشهر الحرام على سبيل الخطأ والبناء على الظن"[١٢٣].

د- ننظر الآن في تحليل "وات" لما يعتبره بداية اتجاه الرسول صلى الله عليه وسلم للتوسع الخارجي. ونحن لا نجد أي أساس للزعم بأن بحث محمد صلى الله عليه وسلم عن أساس اقتصادي متين لدولته كان من بين الأسباب التي دفعت به إلى التطلع للغزو الخارجي. والناظر في حملات الرسول على طريق الشام يدرك أنها كانت ذات طابع دفاعي في الأساس؛ حيث جاءت ردا لعدوان أو درءًا لتهديد، مما لا يترك مجالاً للادعاء بأن غايتها كانت اقتصادية. ولا نستطيع أن نوافق "وات" في زعمه بأن غزوة دومة الجندل في سنة ٥ هـ (٦٢٦م) تمثل بداية تفكير محمد صلى الله عليه وسلم في التوسع تجاه الشام. فلم يكن هناك من سبب لهذه الغزوة- كما نستشف من مصادرنا- إلا أن العرب المقيمين بدومة الجندل كانوا مصدر تهديد للمدينة وللتجار الذين كانوا يترددون بين المدينة والشام[١٢٤]. بل إن بعض مصادرنا تروى أن هؤلاء العرب تجمعوا وهموا بغزو الحجاز[١٢٥]. وعندما خرج الرسول صلى الله عليه وسلم على رأس ألف من أصحابه وتوجه إلى دومة الجندل لمواجهة هذا التهديد هرب أهلها فعاد عليه السلام إلى المدينة[١٢٦]. فهذه- إذن- غزوة ذات غاية محدودة لم تتجاوزها. ولم تكن غايتها- بكل تأكيد- إحراز مكاسب اقتصادية بل محاولة التعامل مع أحد مصادر التهديد التي كانت تتعرض لها المدينة. وقد كان العدد الكبير نسبيا الذى أعده الرسول لهذه الغزوة يعكس خطورة هذا التهديد الذى كان يمثله أهل دومة الجندل باعتبارهم حلفاء الروم.

والذى يصدق على غزوة دومة الجندل يصدق على سرية مؤتة في جمادى الأولى سنة ٨ هـ (سبتمبر ٦٢٩م)؛ وهي إحدى الحملات الأساسية للرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الشام. فمن الواضح- من خلال ما ترويه مصادرنا- أن هذه السرية جاءت نتيجة استفزازات متكررة كان يقوم بها العرب المتحالفون مع الروم على طريق الشام، وخاصة الغساسنة الذين قتلوا مبعوث رسول الله إلى أمير بصرى. وقد اضطر جيش المسلمين القليل إلى الانسحاب أمام الحشود الهائلة من الروم وأحلافهم من متنصرة العرب[١٢٧].

ثم إن غزوة تبوك- آخر غزوات الرسول- لم تخرج عن هذا الإطار الذى يعتبر رد الفعل فيه أكثر وضوحا من الفعل، كما سنرى الآن.

هـ- فالذى تؤكده كافة مصادرنا أن الإعداد لغزوة تبوك والقيام بها تم فى ظروف قاسية من شدة الحر وقلة الزاد والخوف الذى سيطر على المسلمين نتيجة ما كان للروم فى قلوبهم من هيبة؛ ولهذا عرفت هذه الغزوة بـ "غزوة العُسْرة"، وهى غزوة فرضت على المسلمين وجاءت على غير توقع. وما هو إلا أن تأكد الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمون- بعد وصولهم إلى تبوك- من أنه لا توجد حشود للروم وحلفائهم حتى رجعوا إلى المدينة بعد أن عقد الرسول بعض المعاهدات مع عدد من التجمعات العربية القاطنة على طريق الشام(١٢٨).

يتبين لنا- من خلال استعراضنا لأنشطة الرسول القتالية والملابسات التى أحاطت بها- أن الادعاء بأن التنفيس عن طاقات العرب القتالية كان إحدى غايات تلك الأنشطة لا سند له من التاريخ أو أصول الإسلام. لقد كانت الدولة الإسلامية تناضل من أجل البقاء بسبب ما كان يحيط بها من تهديد. ومن أجل هذا كان على المسلمين أن يؤمنوا وجودهم ويدافعوا عن صميم كيانهم قبل التفكير فى حروب توسعية تنفس عن طاقاتهم القتالية، أو تجلب لهم مكاسب اقتصادية. وإذا كانت حملات الرسول صلى الله عليه وسلم تجاه الشام قد جعلت البعض يحدثنا عن أهدافها التوسعية فقد يكون لهذا الزعم ما يبرره لو أن الرسول هو الذى سعى إلى إشعال فتيل الصراع فى تلك الجبهة الشمالية. ولكن حقائق التاريخ تثبت عكس ذلك كما بينا؛ فقد كانت هذه الجبهة مصدر تهديد دائم لدولة المدينة، ولم تكن حملات الرسول فى هذا الاتجاه إلا استجابه لضرورة التعامل مع هذا التهديد.

٧- موقف "وات" من الروايات الخاصة بكتب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الملوك:

لا يكاد مصدر من المصادر الأساسية فى السيرة يخلو من الإشارة إلى الكتب التى أرسلها الرسول صلى الله عليه وسلم فى أواخر العام السادس للهجرة- بعد صلح الحديبية- أو أوائل السابع، مع ستة من أصحابه، إلى ملوك العالم وأمرائه بهدف دعوتهم إلى الإسلام؛ ومن هؤلاء الملوك هرقل إمبراطور الروم، وكسرى (خسروبرويز) إمبراطور الفرس، والمقوقس ملك مصر،

والنجاشى ملـك الحبشـة. وتتحـدث مصادرنا أيضا عن كتب أخرى أرسـلها الرسول صلى الله عليه وسـلم لـذات الغرض فى فترة لاحقة(١٢٩). ولسـنا هنـا بصدد الدخول فى رواية ما يتعلق بهـذه الكتب من تفاصيل؛ فهـى مبسـوطة فـى كتـب السـيرة والحديـث؛ ولكـن الـذى يهمنا هو مناقشة آراء "وات" حول هذه القضية.

يـرى "وات" أن الروايـات التـى تقدمها المصادر العربية فـى هـذا الصدد مشكوك فى صحتها فى ضوء الأسـاليب النقديـة الحديثـة، ويطـرح احتمـال أن الكتـاب المسـلمين المتأخرين هـم الذيـن وضعوا نصوص هذه الكتب ليظهـروا أن محمدًا نظر إلى دينه على أنه دين عـالمى، وليقدموا كذلك تبريرا مقبولا للحـروب التى خاضها المسـلمون بعـد ذلـك ضـد الفرس والروم على أساس أنهـا حـروب لم تحدث إلا بعد أن تمـت دعـوة هـؤلاء إلى الإسلام(١٣٠).. وتجدر الإشـارة إلى أن "وات" لا يشكك فى حقيقة أن الرسول أرسـل كتبـا إلى ملـوك العـالم وأمرائـه، ولكنه ينكر أن يكون الهدف من إرسالها هو الدعوة إلى الإسلام. ورغم أنه يذكر أن مضمون هذه الكتب لا يمكن معرفتـه على وجه اليقين فإنه يطـرح احتمـال أن يكون "الرسـول عـرض خلالهـا تفسـيره للأحداث التى كانت تحدث فى الجزيـرة العربية وحـاول أن يقطع الطريـق علـى طلب المكيين للعون، كما سعى إلى عقد نوع مـن الاتفـاق السياسـى. وقـد رأى محمد أنه وصل حينذاك إلى مستوى مـن القـوة والأهمية يؤهلـه لعقـد مثـل هـذا الاتفاق"(١٣١).

والأساس الـذى يعتمـد عليـه "وات" فـى رفضـه لأن تكـون كتـب الرسـول صلى الله عليه وسلم إلى الملوك والأمراء قد تضمنت دعوتهم إلى الإسلام هو أنـه مـن غير المعقـول أن يتصـرف سياسـى حصيف مثل محمد بهذه الصورة فى هذه المرحلة بالذات من حياته؛ وهـو يضيـف قائلا: "إنه لمن غير الملائم تمامـا أن يقـوم محمـد فـى هـذه الفـترة بدعـوة هـؤلاء الحكـام الأقويـاء لقبـول الإسـلام"(١٣٢). ويذكر "وات" أيضا أن محمدًا "لم يفقـد عقله بعد أن أحرز فى الحديبية قدرا مـن النجاح. ذلـك أن دعوة هـؤلاء الأمـراء إلى الإسـلام فـى تلـك الفـترة كـان مـن شأنها أن تجلب من الأذى أكـثر ممـا قـد تجلبه من النفع"(١٣٣).

هـذا هــو مجمـل آراء "وات" فيمـا يتعلـق بكتـب الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم إلى الملـوك والأمـراء. ونـأتى الآن لمناقشة هذه الآراء:

إنه لمن الغريب حقا أن يزعم "وات" أن نصوص كتب الرسول إلى الملوك والأمراء كما توردها مصادرنا هي من وضع المتأخرين؛ رغبة منهم في إثبات أن محمدًا كان ينظر إلى دينه على أنه دين عالمي. ذلك أن عالمية الدعوة الإسلامية ثابتة ثبوتا لا شك فيه بنص القرآن الكريم حتى في المرحلة المكية من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا واضح من الآية الأولى من سورة الفرقان وهي مكية: ﴿**تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً**﴾ وكذلك الآية الثامنة والعشرون من سورة سبأ، وهي مكية أيضا: ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾، إلى غير ذلك من الآيات[١٣٤]. وليس هناك ما هو أقوى من نصوص القرآن الكريم في إثبات هذا الأمر.

أما الادعاء بأن من بين دوافع المتأخرين وراء اختلاق نصوص هذه الكتب تبرير الحروب التي خاضها المسلمون بعد ذلك ضد الفرس والروم فهو غير قائم على أساس صحيح؛ لأن هذه الحروب أملتها ضرورة تأمين الدولة الإسلامية الناشئة ضد تهديدات هاتين القوتين العظميين. بل إن إمبراطور الفرس- بعد أن تسلم كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومزقه- اتصل بـ "باذان" نائبه على اليمن ليدبر معه أمر القضاء على دولة الإسلام في المدينة، ولكن الفتن الداخلية في فارس حالت دون تنفيذ هذا المخطط[١٣٥]. والجدير بالملاحظة هنا أن المسلمين لم يهاجموا الأحباش رغم بقائهم على المسيحية؛ لأنهم لم يكونوا مصدر تهديد للدولة الإسلامية، فلم تكن بالمسلمين حاجة- إذن- لاختلاق مبرر لا أساس له لحروبهم ضد الفرس والروم؛ لأن المبرر كان موجودا فعلا وكان متمثلا في كيد هؤلاء للإسلام وسعيهم للقضاء على دولته.

ثم إننا لا نجد سندا تاريخيا لاستبعاد "وات" أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم قد دعا هؤلاء الملوك الأقوياء إلى الإسلام على أساس أن تلك الدعوة في ذلك الوقت تتنافى مع ما عرف عن الرسول من حصافة وبعد نظر. والحق أن شواهد التاريخ تنطق بعكس ذلك. فقد قامت رسالة الإسلام منذ انبثاقها إلى التبليغ. ويعلم كل دارس للسيرة أن الرسول قام بدعوة قريش علانية إلى الإسلام بعد سنوات قليلة من بداية بعثته ولم يبال بردود أفعالهم رغم قلة أتباعه حينذاك وحرج موقفه. كما ذهب إلى

ثقيـف بالطـائف ليدعوهـم إلى الإسـلام بعدما يئس مـن استجابة قومـه لـه، و لم تمنعه قوة ثقيف وهيبتها من تبليـغ كلمـة الله. والمعـروف أنـه لم يلـق مـن ثقيـف أفضل مما لقي من قومـه. وبعـد إعـراض ثقيف عن دعوته اتجـه إلى قبـائل العرب في مواسم الحج ليعرض عليهـا الإسـلام فلـم يلـق مـن معظمهـا إلا صـدودا وسخرية. فحجر الأسـاس الـذى قـامت عليه رسالة محمد صلى الله عليـه وسـلم هو دعوة الناس كافة إلى الإسـلام مهمـا لقي في سبيل ذلـك مـن ألـوان الأذى وصنوف المعاناة. وهكـذا يمكـن القـول: إن كتـب الرسـول إلى الملـوك والأمـراء لدعوتهم إلى الإسلام جاءت متسقة تماما مع الأساس الذى قـامت عليه رسـالته. وما من شك في أن وضع الرسول حـين أرسل كتبه إلى الملوك كان أفضل كثـيرا من وضعه حين دعا ثقيفـا إلى الإسـلام. ومن هنا لا نجـد مسـوغا لمحاولـة افتعـال "وات" لمضامين غريبة لهذه الكتـب مثـل الزعـم بـأن الرسـول حـاول خلالهـا أن يجهض مشروع المكيين للاستعانة بقـوى أخـرى، أو أنـه كـان يسـعى إلى عقـد اتفاقات سياسية مع هذه القـوى؛ فمثـل هذه التفسـيرات أقـرب إلى الخيـال منهـا إلى الحقيقـة؛ لأنهـا لا تسـتند إلى أى أساس تاريخى أو منطقى.

واللافـت للنظـر أن "وات"- فـي تحليلـه للمصـادر التـي استعان بهـا فـي كتابـه "محمـد فـي المدينـة"- يذكـر أن نصوص كتب الرسـول صلـى الله عليـه وسلم ومعاهداته التى أوردها ابـن سـعد فـي طبقاتـه الكـبرى صحيحـة تاريخيـا باستثناء السبعة الأولى (وهـي كتبـه- عليه السلام- إلى الملوك)[١٣٦]. ثم يكرر الحديث في موضع لاحق عـن الشـكوك القوية التى تحيط بهذه الكتب ويذكر أن المتـأخرين وضعوهـا لغـرض ثيولوجـي (دينـي)[١٣٧]. فـالملاحظ هنـا أن "وات" يقبل من الوثائق التاريخية التـي تـرد فـي مصدر موثوق في أمانته كابن سـعد مـا يوافق النتائج التـي يريـد التوصـل إليهـا، ويرفـض منهـا مـا يتصـادم مـع تلـك النتائج، وهذا منهج لا يستقيم. فلم يُثِر "وات" أى شـكوك فيمـا يتصـل بإسـناد الروايات المتعلقة بهذه الكتـب، كمـا لم يحدد في متنها سببا يدعو إلى اتخـاذ مثـل هـذا الموقـف إذا اسـتثنينا مـا سـبق أن ذكرناه من استبعاده لأن يدعـو الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم هـؤلاء الملـوك الأقويـاء إلى الإسـلام، وهـو سـبب لا يصمـد أمـام المناقشـة كمـا وضحنـا. والغريب أن "وات"- في سـبيل حرصـه على التمسك بموقفه غير المقنع- يتجاهل إجمـاع مصادرنـا المبكـرة- ومـن بينهـا

صحيح البخارى- على فحوى هذه الكتب؛ وهو حين يفعل ذلك يضحى بحقائق التاريخ الثابتة من أجل الوصول إلى نتائج لا تقوم إلا على أساس من الظن.

٨- العامل القبلى ودوره فى تفسير "وات" لأحداث السيرة:

من الحقائق التى لا تحتاج إلى تأكيد أن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم لم تقم على أساس من القيم القبلية الجاهلية؛ بل قامت على أسس جديدة مستمدة من قيم الإسلام ومبادئه الكبرى. ولكن "وات" تجاهل هذه الحقيقة، فأسرف على نفسه فى تفسير كثير من أحداث السيرة من منظور قبلى.

فقد اعتبر أن المجتمع الإسلامى الذى أقامه الرسول فى المدينة كان يمثل تحالفا بين عدد من القبائل، فكان بمنزلة قبيلة كبيرة: Super - tribe. ومن هنا انعكس المسلك القبلى على علاقة المسلمين بأصدقائهم وأعدائهم على السواء. وقد كان حصول الرسول على خمس الغنيمة[١٣٨]- فى تحليل "وات"- محاكاة لما كان يفعله رئيس القبيلة الذى كان يحصل كذلك على نصيب محدد مما كانت تستولى عليه قبيلته من غنائم، وهو الربع[١٣٩].

ومن هذا المنظور يرى "وات" أن سماح الإسلام لأهل البلاد المفتوحة أن يظلوا على دينهم وأن يدفعوا الجزية مقابل حمايتهم والدفاع عنهم إنما يعكس عادة قبلية وهى حماية القبيلة القوية للقبيلة الضعيفة[١٤٠].

بل إن "وات"- فى دفاعه عن بعض تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم- إنما يفعل ذلك من منظور قبلى. ومن أبرز الأمثلة على ذلك نفيه للتهمة التى يلصقها كثير من المستشرقين بالرسول، وهى تهمة الغدر. وهو فى نفيه لهذه التهمة يستند إلى أن العادات القبلية العربية كانت تسمح بالغدر بين القبائل التى لا يربطها تحالف. فمثل هذا الغدر لا يعد غدرًا بالمفهوم الحقيقى للكلمة؛ لأنه عندما تنشأ العداوة بين قبيلتين لا يوجد شئ محظور على حد تعبيره: Nothing barred. ويضرب "وات" بعض الأمثلة لهذا الغدر الذى كانت تسمح به التقاليد القبلية العربية والذى مارسه الرسول صلى الله عليه وسلم. فمن ذلك انتهاكه لحرمة الشهر الحرام بالسماح بالقتال فى سرية نخلة. ومن ذلك أيضا نقضه للعهد بينه وبين يهود بنى قريظة وما ترتب على ذلك من القتل الجماعى لرجالهم؛ وكذلك نقضه لصلح الحديبية بينه وبين قريش،

والجدير بالذكر أن "وات" يرى أن هـذه التصرفات تمثل غدرا بـالميزان الأخلاقـى الحديـث، ولكـن الميزان الأخلاقـى فـى عصر الرسول كـان ميزانـا قبليـا يضفـى المشـروعية علـى الغـدر إذا حـدث بـين قبائل متعادية. ففى نطاق القبيلة الواحدة أو القبائل المتحالفـة معهـا كـانت هنـاك واجبات والتزامات وأخلاقيات صارمـة. أما خارج هذا النطاق "فلا واجبات ولا التزامـات؛ فـأنت تسـتطيع أن تفعـل مـا تريـد مـع غريـب لا يحظـى بالحمايـة. وعندما تكون فى حالة حرب مـع قبيلـة أخرى فإن كل شئ مباح"(١٤١).

ويمضى "وات" خطـوة أبعـد حـين يجعل العامل القبلى ذا تأثير واضح حتـى على بعض الروايات التى أوردها مؤرخو السيرة. ومما يذكره فـى هـذا الصـدد أن عروة بن الزبـير هـو صـاحب الروايتـين اللتـين تتحدثـان عـن الاضطهـاد الــذى تعـرض لـه المسـلمون قبـل هجرتهـم إلى الحبشة، ثم قبل هجرتهم إلى المدينة أيضا علـى يـد مشـركى قريـش، ولمـا كـان الأمويون هـم الذين قاموا بـالدور الأكـبر فى هذا الاضطهـاد وكـان عـروة ينتمـى إلى بطن من قريش مُعادٍ للأمويـين؛ فـإن ما يرويه بهذا الشأن كان يهدف أساسـا إلى تشويه سمعة الأمويين(١٤٢).

هكذا يلعـب العـامل القبلـى -طبقـا لتصـور "وات"- دوراً بـالغ الأثـر فـى تفسير الكثير من أحداث السيرة النبوية.

إن البدايـة الصحيحـة لمناقشـة مثـل هذه الآراء ينبغى أن ترتكـز علـى تقريـر الموقـف النظـرى للإسـلام تجـاه القبليـة، ومن ثم يمكن وضع الأحداث الجزئية فى إطارها الصحيح.

ولا مجال هنـا للإفاضـة فـى الحديـث عن وقوف الإسـلام بحسـم وقـوة- منـذ فجـره المبكـر- ضـد كـل صـور القبليـة باعتبارها إحياء للروح الجاهلية التـى مـا جـاء إلا لإعـلان الحـرب عليهـا. ففـى القرآن الكريم والسنة النبويـة مـا يؤكـد وحدة الأصل الإنسـانى تـأكيدا لا مجـال فيه لشبهة، وفيهما كذلك مـا يؤكـد أن الروابط بين أفراد المجتمع الإسـلامى هـى روابط العقيدة وليسـت روابط الانتمـاء القبلى. وهذه مسلمات لا مجال للنقـاش فيها ولا ضرورة لإلقاء المزيد من الضـوء عليها.

ويمكننا فى ضوء ذلك أن نناقش مـا أورده "وات" من أمثلة يستدل بها علـى أن العامل القبلـى كـانت لـه انعكاسـاته الواضحـة علـى أحـداث السـيرة. فليـس هناك أبعد عـن الحقيقـة مـن الزعـم بـأن المجتمع الـذى أقامـه الرسـول فـى المدينـة

كان بمنزلة قبيلة كبيرة؛ لأنه كان قائما على أساس التحالف بين عدد من القبائل. ونحن لا ننكر هنا أن المجتمع الإسلامى فى المدينة تكون من عدد من القبائل، ولكن سؤالنا المشروع هو: ماذا كانت طبيعة الصلة بين هذه القبائل؟ هل كانت صلة قبلية؟ الحق أن كل الدلائل تشير إلى عكس ذلك. فقد ربط الإسلام بين هذه القبائل- بل وبين كل أفراد المجتمع الإسلامى ممن قد لا ينتمون إلى قبائل عربية- برباط الأخوة فى الدين. وليس أدل على ذلك من عقد المؤاخاة الذى أبرمه الرسول صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار عقب هجرته إلى المدينة. ويعرف كل قارئ للسيرة أن هذا العقد قام على أساس الروابط الدينية لا الروابط القبلية. ولكن "وات" يقدم تفسيرا غريبا لهذه المؤاخاة، سبق أن أشرنا إليه[١٤٣]؛ وهو أنها كانت تهدف إلى ألا يتخلى الأخ عن أخيه فى المعركة حتى يتحقق قدر كبير من التماسك عند قتال الأعداء! وبهذا فرغ "وات" هذه المؤاخاة من مضمونها الحقيقى القائم على إحلال وشائج الدين محل وشائج القبيلة. والملاحظ أنه لم يقدم دليلا واحدا على صحة تفسيره[١٤٤]. وحين تولى الرسول صلى الله عليه وسلم رئاسة هذا المجتمع المدنى الذى تكون من عدد من القبائل لم يقم بوظيفة شيخ القبيلة؛ بل بوظيفة قائد لمجتمع تآلف المسلمون فيه على قيم الدين الجديد، وخضع غير المسلمين لقيادة الرسول مع استمتاعهم بحريتهم الدينية واحتفاظهم بأساليب حياتهم الخاصة بما لا يتعارض مع استقرار الدولة الإسلامية الجديدة وأمنها. ومن غير المقبول اعتبار ما كان يحصل عليه الرسول من الغنيمة محاكاة لما كان يحصل عليه شيخ القبيلة. فقد كان نصيب الرسول يصرف فى مصالح المسلمين كما يعترف "وات" نفسه[١٤٥]؛ هذا فضلا عن أن رئاسة الدولة الإسلامية كانت منصبا تترتب عليه التزامات مادية لم تكن تتحملها إمكانات الرسول المحدودة. وليس من الغريب بمنطق أى عصر فى القديم والحديث أن تكون هناك مخصصات مشروعة لرئيس الدولة بحكم ما يفرضه عليه منصبه من أعباء. ولم يقل أحد إن هذه المخصصات تجعل من رئيس الدولة شبيها برئيس قبيلة!

أما سماح الإسلام لأهل البلاد المفتوحة أن يظلوا على دينهم وأن يدفعوا الجزية مقابل حمايتهم فلا يعنى التعامل معهم بنفس الأسلوب الذى تتعامل به القبيلة القوية مع القبيلة

الضعيفة حين تبسط عليها حمايتهـا، بـل يعنـى إعطـاءهم الحـق فـى أن يصبحـوا مواطنين كاملي المواطنة في ظـل الدولـة الإسلامية، يسرى عليهم المبدأ المعروف: "لهم ما لنا وعليهم ما علينا". ومـن هنـا يمكـن القـول باطمئنـان: إن الحمايـة بمفهومهـا الإسـلامى تختلـف كـل الاختلاف عن صور الحماية التى شهدها التاريخ الاستعمارى الحديث. ومع ذلك لم نجد مـن يقـول إن الحمايـة بشـكلها الاستعمارى هى انعكاس للعادات القبلية التى تقضي بحماية القبيلة القويـة للقبيلـة الضعيفة!

وحيـث إن المقدمـات التـى اعتمـد عليها "وات" خاطئة فقد جاءت النتـائج التـى استخلصها مـن تلـك المقدمـات خاطئة كذلك. لقـد أقنـع "وات" نفسـه أن الروح القبليـة كـانت مسيطرة علـى المجتمـع الـذى أقامـه الرسـول صلـى الله عليه وسلم. ثم بنـى علـى هـذه المقدمـة الخاطئة نتـائج فـى غايـة الخطـورة. فقـد ادعى أن ما يعد مـن تصرفـات الرسـول غدرا بالموازين المعاصرة لم يكـن كذلـك بالموازين القبلية. والحق أن الأخلاق فـى الإسلام تتسم بطابع الثبات والاستمرار؛ فـلا يوجـد مـا يسـمى غـدرا بـالميزان العصرى وغـدرا بـالميزان القبلـى. ولا يمكـن أن يتغاضى الإسلام عـن خلـق الغدر تحت أى مسمى مـن ا لمسميات.

والأمثلة التى ضربها "وات" على ما قـام به الرسول من "غـدر" بالمقيـاس الخلقـى الحديـث دون أن يكـون ذلـك غـدرا بالمفهوم القبلى أمثلة لا تثبت أمام النقـد الصحيح. فمـن ذلـك "انتهاكـه" لحرمـة الشهر الحرام حين أذن بقتال قريـش فـى سرية نخلة. وقد ناقشنا هذه المسـألة فـى مكانها وأثبتنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يـأمر عبـد الله بـن جحـش وصحبـه بقتـال قريـش، بـل أمرهـم باستطلاع أخبارهم، وأن ما حدث مـن قتال كان نتيجـة خطـأ غير متعمـد مـن عبـد الله وأصحابـه[١٤٦]. ومـن ثـم لا يمكن الزعم بأن الرسـول انتهـك حرمـة الشـهر الحـرام وأن هـذا الغـدر كـان مسموحا به بالميزان القبلى. ومن الأمثلـة أيضا ما يدعيه "وات" من نقض الرسول صلى الله عليه وسـلم للعهـد بينـه وبين بنى قريظة. ولكن السؤال هنا هـو: مـن الـذى نقـض العهـد؟ الرسـول أم بنـو قريظة؟ الثابت أن بنى قريظة هـم الذيـن نقضـوا العهـد بتضـامنهم مـع قريـش والأحـزاب ضـد رسـول الله صلـى الله عليه وسلم فى غزوة الخنـدق، معرضـين المدينة بذلك لأحرج موقف تتعـرض لـه فى حياة الرسول. وقد كان العهد الـذى بينهم وبين الرسول يقضى بأن يشتركوا

فى الدفاع عن المدينة إذا هى تعرضت للهجوم[١٤٧]، فلا هم اشتركوا فى الدفاع عنها ولا وقفوا على الحياد. فلم يكن أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بقتل مقاتلتهم غدرا من جانبه؛ بل عقوبة على غدرهم الذى شكل نوعا من الخيانة العظمى. ومن الأمثلة الشبيهة بهذا ما يشير إليه "وات" من نقض الرسول لصلح الحديبية بينه وبين قريش، فالحق أن الرسول لم ينقض هذا الصلح، بل إن قريشا هى التى نقضته. ذلك أن أحد بنود صلح الحديبية- كما هو معروف- يقضى بأن "من أحب أن يدخل فى عقد رسول الله وعهده دخل فيه؛ ومن أحب أن يدخل فى عقد قريش وعهدهم دخل فيه"[١٤٨]. وبناء على ذلك دخلت خزاعة فى عقد رسول الله وعهده، ودخلت بنو بكر بن عبد مناة فى عقد قريش وعهدهم. وكان أن اعتدت بنو بكر على خزاعة- أثناء هدنة الحديبية- واقتتل الفريقان، فانحازت قريش إلى حلفائها من بنى بكر وأمدتهم بالسلاح والرجال وتظاهر الجميع على خزاعة حلفاء رسول الله، فكان ذلك نقضا صريحا لصلح الحديبية. ولهذا جاء أحد رجال خزاعة واسمه (عمرو بن سالم) إلى رسول الله يبلغه بما حدث ويستنصره، وأنشده أبياتا منها:

إن قريشا أخلفوك الموعدا
ونقضوا ميثاقك المؤكدا

فقال له عليه السلام" نصرت يا عمرو بن سالم[١٤٩]! وكان فتح مكة نتيجة لغدر قريش لا غدر الرسول صلى الله عليه وسلم.

لا معنى إذن لالتماس الأساليب الملتوية دفاعا عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى تصرفاته هذه وأمثالها بدعوى أن ما فعله إن صح أن يكون غدرا بالمفهوم الخلقى الحديث فهو ليس كذلك بالمفهوم القبلى الذى كان مسيطرا حينذاك. فقد رأينا أن ما فعله يخرج من دائرة الغدر بمفهومه القديم والحديث معا.

بقى أن نشير إلى ما يذكره "وات" من أن العامل القبلى كان له تأثيره حتى على بعض الروايات التاريخية فى السيرة، ومن بينها الرواية التى تشير إلى اضطهاد قريش للمسلمين قبل هجرتهم إلى الحبشة وقبل هجرتهم إلى المدينة أيضا؛ فالمصدر هنا هو عروة بن الزبير الذى كان ينتمى لبطن من قريش معاد للأمويين الذين نسب إليهم أنهم قاموا بالدور الأكبر فى هذا الاضطهاد. ولكن الحقيقة أن هذا الاضطهاد لم نعلم به عن طريق عروة فقط، بل إن القرآن الكريم أثبته فى غير موضع بما لا يدع مجالا

لشبهة. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون فى الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فآواكم وأيدكم بنصره﴾[١٥٠]؛ وقوله سبحانه: ﴿فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا فى سبيلى وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم﴾[١٥١].

كما أن مصادر السنة الموثقة روت ذلك عن غير طريق عروة. يروى البخارى فى صحيحه عن خبَّاب بن الأرت- وكان ممن عذبوا فصبروا- أنه قال: "أتيت النبى صلى الله عليه وسلم وهو متوسد ببردة وهو فى ظل الكعبة، وقد لقينا من المشركين شدة، فقلت: ألا تدعو الله؟ فقعد وهو محمر وجهه فقال: لقد كان من كان قبلكم ليمشط بأمشاط الحديد ما دون عظامه من لحم أو عصب ما يصرفه ذلك عن دينه، ويوضع المنشار على مفرق رأسه فيشق باثنين ما يصرفه ذلك عن دينه..."[١٥٢]. فالاضطهاد الذى لحق بالمسلمين فى مكة وحمل بعضهم على الهجرة إلى الحبشة، ثم حملهم جميعا على الهجرة إلى المدينة أمر معلوم ومتواتر. ولا يمكن الزعم بأن الروايات الأساسية فى هذا المجال مصدرها عروة بن الزبير وأن عروة أخضعها لميوله القبلية سعيا إلى تشويه سمعة الأمويين.

فالخلاصة أن "وات" جعل من العامل القبلى أحد الأسس المهمة لتفسير أحداث السيرة، وهو ما أدى به إلى الخطأ الفادح فى فهم الكثير من القضايا المطروحة. ولم تستند هذه النظرة التى تبناها إلى أى أساس إسلامى أو حقيقة تاريخية.

٩- تحليل "وات" لتطور العلاقة بين الرسول واليهود:

ذكرنا فى معرض حديثنا عن الجوانب الإيجابية فى كتابات "وات" فى السيرة أنه يفند ادعاء بعض المستشرقين بأن سياسة الرسول كانت تقوم على استئصال اليهود لمجرد أنهم يهود. وقد أكد "وات" فى ذلك السياق أن محمدا سمح لليهود بأن يعيشوا فى أمن وسلام بشرط أن يتجنبوا الأنشطة المعادية.

على أن هذه النظرة الإيجابية عند "وات" يختلط بها أحيانا كثير من الأحكام التى يشوبها الاضطراب وتفتقر إلى الأسانيد التاريخية الصحيحة. فهو يذكر أن الرسول بعد هجرته إلى المدينة كان حريصا على أن يظفر بتأييد اليهود حتى لا ينهار البنيان الفكرى الذى قامت عليه رسالته. فقد كان محمد يؤكد فى البداية أن رسالته متطابقة (identical) مع الرسالات السابقة؛

وخاصة المسيحية واليهودية؛ ومن هنا كان مستعدا لأن يسمح لليهود بالاحتفاظ بدينهم إذا اعترفوا به نبيا كأنبيائهم. فلما أصر اليهود على موقفهم في عدم الاعتراف بنبوة محمد وأخذوا يبرزون الفروق بين اليهودية والإسلام هاجمهم الرسول واتهمهم بالتحريف وادعى أنه على دين إبراهيم[١٥٣].

ويتناول "وات" تطور العلاقة بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين قبائل اليهود الرئيسية في المدينة- وهي بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة- فيذكر أن الرسول بدأ بإجلاء بني قينقاع؛ لأن هذه القبيلة كانت أضعف الثلاثة ولم يكن لها حلفاء أقوياء من بين الأنصار ممن كان يستند الرسول إلى تأييدهم، على عكس ما كان عليه الوضع بالنسبة للقبيلتين الأخريين؛ فقد كانتا متحالفتين مع بعض بطون الأوس القوية التي كانت تمثل سندا للرسول صلى الله عليه وسلم[١٥٤]. ويقدم "وات" سببين محتملين وراء القرار الذي اتخذه الرسول بإجلاء يهود بني قينقاع من المدينة: أما أولهما فهو رفضهم الاندماج في المجتمع الإسلامي؛ وأما الثاني فيتمثل في رغبة الرسول في إفساح المجال أمام المهاجرين ليسيطروا على سوق المدينة بعد أن كانت هذه السيطرة حكرا على يهود بني قينقاع[١٥٥].

وحين يتحدث "وات" عن إجلاء الرسول لبني النضير في سنة ٤هـ يذكر أن ذلك كان راجعا في الأساس إلى إدراكه لسوء نواياهم تجاهه[١٥٦]، ولكنه لم يوضح كيف استطاع تنفيذ خطته ضدهم متجاهلا حلفائهم الأقوياء من بين الأنصار كما أشار قبل ذلك.

أما بنو قريظة الذين غزاهم الرسول في سنة ٥هـ فإن "وات" يتحدث عن احتمال وجود اتفاق بينه وبينهم قبل غزوه لهم، ولكنه لا يعرف: هل كان هذا الاتفاق ينص على مساعدتهم له في حالة تعرض المدينة للهجوم أو يسمح لهم بالبقاء على الحياد[١٥٧].

وأخيرا يأتي غزو الرسول صلى الله عليه وسلم لخيبر في سنة ٧هـ. وقد كانت لهذا الغزو- في رأى "وات"- أسبابه العسكرية الوجيهة حيث دأب يهود خيبر على إثارة العرب وتأليبهم ضد محمد، ولكن "وات" يضيف سببا آخر محتملا لهذا الغزو وهو أن الرسول أراد الحصول على بعض الغنائم التي يعوض بها أصحابه عن خيبة آمالهم في

غـزوة الحديبيـة قبـل ذلــك ببضعــة أسابيع[١٥٨].

نبـدأ مناقشـة آراء "وات" بتقريــر حقيقة مهمة لا نختلف معه حولها وهـى أن الرسول صلـى الله عليه وسـلم بعـد هجرته إلى المدينة كان حريصا علـى أن يظفر بتأييد اليهود. ولكننا -مع ذلـك- نختلـف مـع "وات" فـى سـبب هــذا الحرص. فلا مجال للادعاء بـأن الرسـول كـان يخشـى أن ينهـار البنيـان الفكـرى الذى قام عليه الإسلام إذا لم يظفر بتأييد اليهـود. والغريـب أن يزعــم "وات" أن محمدًا كان يؤكد فى البدايـة أن رسـالته متطابقـة مـع رسـالة موسـى وعيسـى عليهما السلام كسبا لـود أهـل الكتـاب وخاصة اليهود؛ فلا يوجد أى سند لهـذا الزعـم. وفـرق بـين أن يكــون القــرآن ﴿مصدقـا لمـا بـين يديـه مــن الكتــاب ومهيمنـا عليـه﴾[١٥٩] وبـين أن تكــون الرسـالة التـى نــزل بهــا متطابقــة مــع رسـالات الأنبيـاء السـابقين. فالتطـابق يجعل من العسير فهم المغزى وراء نـزول رسـالة جديـدة. فـإذا كــان الرســول حريصا على أن يظفر بتأييد اليهود فقـد كـان ذلـك نابعـا مـن حرصـه علـى أن يكسـب للإسـلام أنصـاراً جـدداً سـواء أكانوا مـن اليهـود أم مـن غـيرهم. وقـد كان الرسول مسـتعدا لأن يـترك اليهـود يحتفظون بدينهم حتى من غـير اعـترافهم بنبوته؛ فاعترافهم بنبوتـه يعنـى اعتنـاقهم لدينه. وهذا هو موقف الإسلام من أهـل الكتاب بصفة عامة. ولا مجال لما يزعمـه "وات" من أن محمدًا ادعى أنه على ديـن إبراهيـم بعـد أن أخـذ اليهــود يـبرزون الفــروق بــين اليهوديــة والإســلام؛ فالمعروف أن القرآن المكى أشار بوضوح إلى ارتباط الرسول صلى الله عليه وسلم بملة إبراهيم. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿قل إننـى هدانـى ربـى إلى صـراط مسـتقيم دينـا قيمـا ملـة إبراهيـم حنيفـا﴾[١٦٠]؛ وقوله سـبحانه: ﴿ثـم أوحينـا إليـك أن اتبـع ملـة إبراهيــم حنيفــا﴾[١٦١]. ولم يكن هناك احتكاك بين المسلمين واليهود فى مكة، كما أشار القرآن المكـى أيضـا إلى ارتباط رسالة محمـد صلـى الله عليـه وسلم برسـالة موسـى وعيسـى، وذلـك قبـل أن يحـاول الرسـول كسـب تـأييد اليهـود كمـا يزعـم "وات". فمـن ذلـك قوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين مـا وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسـى وعيسـى أن أقيموا الديـن ولا تتفرقـوا فيـه﴾[١٦٢]، وقوله عز وجـل: ﴿قـالوا يـا قومنـا إنـا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لمـا بـين يديـه﴾[١٦٣]. وذلـك نـابع مــن تصور إسلامى واضح وهو أن الرسالات

السماوية لا يهدم بعضها بعضا بل يتآلف بعضها مع بعض لأن مصدرها واحد.

يتضح من ذلك أنه لا دليل وراء الزعم بأن الرسول أعلن فى بداية عهده فى المدينة أن الإسلام متطابق مع اليهودية ليكسب اعتراف اليهود بنبوته، فلما أعرضوا عنه هاجمهم واتهمهم بالتحريف وادعى أنه على دين إبراهيم.

وقد مضى "وات" خطوة أبعد حين رأى أن التدهور العملى للعلاقة بين الرسول واليهود كان نتيجة لهذا التطور الذى ناقشناه الآن. وكان طرد الرسول لبنى قينقاع من المدينة سنة ٢هـ بداية التعبير العملى عن هذا التدهور. والحق أن السببين اللذين قدمهما "وات" لموقف الرسول من بنى قينقاع لا يثبتان أمام النقد. فهو يذكر أولا أن بنى قينقاع رفضوا الاندماج فى مجتمع المدينة، أو- على حد تعبيره- "لم يكونوا على استعداد لأن يصبحوا أعضاء كاملى العضوية فى المجتمع الإسلامى"[١٦٤]. ولكن "وات" لم يحدد لنا ما المقصود بالعضوية الكاملة فى المجتمع الإسلامى، فإذا كان المقصود اعتناقهم للإسلام فلا يستطيع أحد أن يدعى أن الإسلام يرغم أهل الكتاب على اعتناقه، وهذه من أوليات الفكر الإسلامى. أما إذا كان المقصود أنهم رفضوا التعاون مع المجتمع الإسلامى وأصبحوا حربا على الدولة الجديدة فى المدينة فلا يمارى أحد فى أن هذا كان سببا وجيها لإجلائهم، وإن كان لا يبدو أن هذا هو مقصود "وات"، ويذكر "وات" ما يفيد أن الرسول كان قد اتخذ موقف العداء من يهود المدينة بكل طوائفهم منذ العام الثانى للهجرة، ولكنه بدأ بتطبيق هذا الموقف عمليا على يهود بنى قينقاع لأنهم كانوا أضعف القبائل اليهودية الرئيسية الثلاثة، و لم يكن لهم حلفاء أقوياء من بين الأنصار كما كان الشأن مع بنى النضير وبنى قريظة[١٦٥].

والواقع أن هذا قول لا تدعمه الشواهد التاريخية. فقد كان بنو قينقاع يشتغلون بصناعة السلاح، وكان لديهم حشد من الرجال الذين لا تنقصهم وسائل الدفاع عن أنفسهم. وفضلا عن ذلك كان لهم حلفاء أقوياء من بين الأنصار وهم الخزرج. ولكن الغريب حقا هو هذا الاهتمام الذى يوجهه "وات" لقضية حلفاء اليهود من بين عرب المدينة وإمكانية تأثيرهم على قرارات الرسول المتعلقة باليهود. فالواقع أنه لا الخزرج ولا الأوس كانوا يقبلون أن يضعوا أنفسهم بالموضع الذى يجعلهم

يرفعون راية التحدى لقرارات الرسول فى هذا الأمر أو فى غيره، وهى قرارات يعلمون حقا أنه لا يقصد بها إلا صالح مجتمع المدينة. والدليل على ذلك أن الرسول- قبل مرور عامين على إجلاء بنى قينقاع- أجلى بنى النضير (ربيع الأول سنة ٤هـ). فأين كان حلفاؤهم الأقوياء من بين عرب المدينة حتى يحولوا بين الرسول وبين اتخاذ هذه الخطوة؟!

أما السبب الثانى الذى يذكره "وات" وراء إجلاء بنى قينقاع- وهو رغبة الرسول فى إفساح المجال أمام المهاجرين ليسيطروا على سوق المدينة- فهو يقوم على الظن الذى لا يعتمد على برهان واضح. صحيح أن "وات" يطرحه على أنه مجرد احتمال، ولكنه يحاول دعمه باحتمال آخر يراه قويا، وهو أن سوق بنى قينقاع- بعد طردهم من المدينة- أصبح فى أيدى المهاجرين(١٦٦). ولكن الثابت أن منافذ الرزق لم تسد فى وجه المهاجرين منذ البدايات الأولى لحياتهم بالمدينة. فمن أبعد الأمور عن التصور أن يقدم الرسول على خطوة خطيرة كهذه لمجرد أن يفسح المجال لتجارة المهاجرين، هذا فضلا عن أنه لا يوجد دليل تاريخى واحد يدعم صحة هذا الاحتمال. فلا يبقى من سبب وجيه لطرد بنى قينقاع من المدينة إلا ما ظهر منهم من أمارات التحدى للسلطة الإسلامية فى المدينة والكيد لها والتربص بها، وهو نفس السبب الذى أدى لطرد بنى النضير بعد ذلك بأقل من عامين. والملاحظ أن العقوبة التى أنزلها الرسول ببنى قريظة فى سنة ٥هـ تختلف فى حدتها عن عقوبة بنى قينقاع وبنى النضير؛ لأن جرم بنى قريظة كان أمعن فى التحدى وأبلغ فى الدلالة على حرص هؤلاء على نسف بنيان الدولة الإسلامية من قواعده؛ إذ نقضوا عهدهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالانضمام إلى ألد أعدائه فى أدق لحظات الابتلاء التى تعرض لها المسلمون. ولكن "وات" يتحدث عن مجرد احتمال وجود اتفاق بين الرسول وبنى قريظة قبل غزوه لهم، وهو فى الوقت نفسه غير واثق: هل كان هذا الاتفاق يقضى بمساعدتهم له إذا تعرضت المدينة للهجوم. والجدير بالإشارة أن "وات" يثير الشكوك حول التاريخ الدقيق الذى كتبت فيه "صحيفة المدينة" التى تشير بعض بنودها إلى عقد حلف مسالمة وتناصر وحسن جوار بين الرسول وبين يهود المدينة(١٦٧)، وهو يرى أن بعض أجزاء هذه الصحيفة كتب قبل الهجرة، وبعضها كتب بعد غزوة بنى قريظة فى العام الخامس

للهجرة، وهو الجزء الذى يتصل بعلاقة الرسول باليهود. ويعتمد "وات" فى استنتاجه هذا على أن القبائل اليهودية الرئيسية فى المدينة- وهى بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة- لم يرد اسمها بالنص فى الصحيفة. ولكن الملاحظ أن الصحيفة تكتفى كثيرا بذكر أسماء البطون لا القبائل حتى فيما يتعلق بالعرب أنفسهم. فهى تتحدث مثلا عن بنى الحارث وبنى ساعدة وبنى النجار- وهم من بطون الخزرج- دون أن تتحدث عن الخزرج[١٦٨]. وإذا تحدثت عن اليهود أشارت إليهم بأسماء البطون العربية التى يرتبطون بها، كحديثها عن يهود بنى الحارث ويهود بنى ساعدة ويهود بنى النجار[١٦٩]. فمن الصعب أن نستنتج أن ما يتعلق باليهود فى صحيفة المدينة كتب بعد غزوة بنى قريظة اعتمادا على أن الصحيفة لم تتحدث عن أسماء القبائل اليهودية الثلاثة المعروفة. والحق أنه من العسير أن نتصور أن اليهود الذين ظلوا فى المدينة بعد إجلاء بنى قينقاع وبنى النضير وبعد غزوة بنى قريظة كانوا بهذه الكثرة التى تظهر من حديث "الصحيفة" عنهم. فالنتيجة إذن أن اليهود الذين تتحدث عنهم صحيفة المدينة هم فى الأساس يهود بنى قينقاع وبنى النضير وبنى قريظة. ومن بنود هذه الصحيفة بند ينص صراحة على "أن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة"[١٧٠]. فلا مجال إذن لحديث "وات" عن احتمال وجود اتفاق بين الرسول وبنى قريظة قبل غزوه لهم؛ لأن هذا الاتفاق أمر ثابت تؤكده صحيفة المدينة فى أحد بنودها التى قصد بها كل يهود المدينة ومن بينهم بنو قريظة. وهذا يعنى أن انضمام بنى قريظة للأحزاب فى غزوة الخندق كان نقضا صريحا لعهدهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على التناصر، بل إنهم بالغوا فى نقضهم للعهد حين لم يكتفوا بعدم تقديم العون بل انضموا إلى أعداء المسلمين.

بقيت ملاحظات "وات" على غزوة خيبر سنة ٧هـ. ورغم أنه يذكر أن محاولات يهود خيبر لتأليب العرب ضد دولة المدينة كانت سببا أساسيا وراء قيام الرسول بهذه الغزوة، فإنه يضيف سببا آخر جديرا بالمناقشة وهو أن الرسول أراد الحصول على بعض الغنائم التى يستطيع أن يرضى بها أصحابه بعد أن خابت توقعاتهم فى غزوة الحديبية.

على أن "وات" لا يفصح لنا تماما عما يقصده بخيبة التوقعات التى يتحدث عنها. فإن كان المقصود أن الذين

صحبوا الرسول إلى الحديبية كانوا يتوقعون دخول مكة والحصول على الغنائم فإن هذا أبعد ما يكون عن الحقيقة؛ لأن الثابت أن رسول الله ما خرج إلى مكة محاربا بل معتمرا، وقد ساق معه الهدى وأحرم بالعمرة "ليأمن الناس من حربه وليعلم الناس أنه إنما خرج زائرا لهذا البيت ومعظما له"[171]. فلم يتوقع من صحبوا رسول الله إلى الحديبية أن يدخلوا مكة فاتحين وأن يحصلوا على غنائم، فلا مفهوم- إذن- لخيبة توقعاتهم. أما إذا كان المقصود أنهم كانوا يتوقعون دخول مكة وزيارة البيت الحرام فإن خيبة توقعاتهم من هذه الناحية أمر لا سبيل إلى تعويضه بفتح خيبر والحصول على غنائم. فما الصلة بين حصولهم على الغنائم من خيبر وعدم تحقيق آمالهم فى زيارة البيت الحرام؟. ولهذا لا نجد وجها للربط بين غزوة خيبر وما تعرض له المسلمون فى الحديبية. والواضح أن غزوة خيبر لم تكن إلا نتيجة لمؤامرات اليهود المقيمين بها على سلامة الدولة الإسلامية.

١٠- رؤية "وات" لموقف مصادر السيرة من خالد بن الوليد:

يرى "وات" أن مصادر السيرة النبوية تتحامل على خالد بن الوليد وتحاول عامدة تشويه صورته. وهو يستدل على ذلك بالأسلوب الذى عالجت به المصادر دور خالد فى غزوة أحد وسرية مؤتة وسرية بنى جذيمة.

أ- ففى غزوة أحد نسبت المصادر إلى خالد أنه هو الذى استغل انشغال الرماة المسلمين بجمع الغنائم فهاجم- وهو على رأس خيل المشركين- جناح الجيش الإسلامى ومؤخرته فحرم المسلمين من النصر الذى كانوا على وشك إحرازه. وهذا -فى رأى" وات"- يكشف عن عداء تلك المصادر لخالد، رغم أنه لم يكن- طبقا لبعض الروايات- قائد خيل المشركين، بل كانت هذه القيادة فى يد صفوان بن أمية[172].

ب- وفى سرية مؤتة ذكرت المصادر أن الرسول عين للقيادة ثلاثة، هم -على الترتيب- زيد بن حارثة وجعفر بن أبى طالب وعبد الله بن رواحة، والاحتمال الذى يطرحه "وات" هو أن تلك المصادر اختلقت هذه الرواية بهدف الهجوم على خالد وإدانته بأنه استولى على القيادة العليا دون وجه حق[173].

جـ- أما فى سرية بنى جذيمة التى حدثت والرسول ما زال مقيما فى مكة بعد فتحها فإن التقارير التى ترويها المصادر- فى تحليل "وات"- عارية فى

جملتها من الحقيقة التاريخية ولا تهدف إلا إلى الحط من شأن خالد الذى أرسله الرسول على رأس هذه السرية لدعوة من حول مكة إلى الإسلام[١٧٤].

فلنلق الآن نظرة ثانية على هذه الشواهد التاريخية التى استند إليها "وات" لنرى هل تحمل أى دليل على حرص مصادر السيرة على تشويه صورة خالد؟:

أ- أما فيما يتعلق بغزوة أحد فإن الحقيقة التى فات "وات" أن يلتفت إليها وهو يتناول دور خالد فى إنزال الخسائر الفادحة بالمسلمين أن الإسلام لا يحاسب المسلم على ما قدمت يداه قبل إسلامه. فمن الحقائق الإسلامية الثابتة أن الإسلام يجب ما قبله[١٧٥]. وقد كان عمر بن الخطاب من أشد الناس على المسلمين قبل إسلامه فلم يؤثر ذلك على مكانته بعد أن أسلم، كما لم تحاول مصادرنا أن تتجاهل هذه الشدة رغم المكانة المتميزة لعمر. وإذا صح ذلك فلا وجه للادعاء بأن نسبة بعض المصادر إلى خالد أنه كان قائد خيل المشركين فى أحد (وليس صفوان بن أمية) أمر يعكس عداء هذه المصادر لخالد بتصويره على أنه كان السبب فى المحنة التى تعرض لها المسلمون؛ إذ ليس فى هذا الأمر أدنى إدانة لخالد من المنظور الإسلامى الصحيح.

ب- أما فى سرية مؤتة فقد أجمعت المصادر فعلا على أن الرسول صلى الله عليه وسلم عين للقيادة زيد بن حارثة وجعفر بن أبى طالب وعبد الله بن رواحة على الترتيب؛ ولكن ليس هناك ما يدل على أن هذا اختراع قصد به الهجوم على خالد لأنه تولى القيادة دون وجه حق. ذلك أن مصادرنا تذكر- أولاً- أن الذى تولى القيادة (أو أخذ الراية) بعد مقتل القواد الثلاثة هو ثابت بن أقرم، ثم طلب من المسلمين أن يختاروا قائدا، فاختاروه هو فرفض، "فاصطلح الناس على خالد بن الوليد"[١٧٦]. وهذا يعنى أن المصادر تصور بوضوح أن تولى خالد للقيادة لم يكن نتيجة سعى منه بل كان باختيار المسلمين وبعد أن رفض ثابت بن أقرم الاضطلاع بهذا العبء. ثم إن مصادرنا تذكر -ثانيا- براعة خالد فى الانسحاب بجيشه دون خسائر ملحوظة رغم ضخامة جيش العدو. وأخيرا فإن مصادرنا تذكر ثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على خالد للدور المتميز الذى قام به حين أسندت إليه قيادة هذه السرية، وفى ذلك قال: "اللهم إنه سيف من سيوفك فأنت تنصره"[١٧٧]. وكل

هـذا لا يـدل علـى رغبـة المصـادر فـي تشويه صـورة خـالد، بـل علـى إقرارهـا بفضله ومكانته.

جـ- وأخيرا تأتي سـرية بنـي جذيمـة التي عهد الرسول بقيادتها إلى خالد بـن الوليد. وقصة هذه السـرية- باختصـار- أن الرسول صلى الله عليه وسلم- وهـو مقيم بمكة بعـد فتحهـا فـي سنة ٨هـ- بعث السرايا فيما حـول مكـة تدعـو إلى دين الإسلام و لم يـأمرهم بقتـال. وكـان خـالد علـى رأس إحـدى هـذه السـرايا. فتوجـه خـالد حتـى وصـل موطـن بنـي جذيمة بن عامر بن عبد مناة بـن كنانـة، فلما رأوه حملوا السلاح، فأفهمهم خالد أنه جـاء يدعوهـم إلى الإسـلام، وطلـب منهم أن يضعوا سلاحهم فوضعوه[١٧٨]. وتروى بعض مصادرنا أن خالدا عندمـا دعاهم إلى الإسلام لم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فقالوا: صبأنا صبأنا[١٧٩]! وبعـد أن وضع القوم سلاحهم عرضهـم خـالد على السيف فقتل من قتـل منهـم، فلمـا وصل الخبر إلى رسول الله استقبل القبلة رافعا يديه حتى إنه ليرى بياض ما تحـت منكبيه، وهو يقول: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن ا لوليد، ثلاث مـرات! ثم بعـث إلى بنـي جذيمـة علـى بـن أبـي طـالب ليدفـع إليهـم ديـات دمـائهم ويعوضهم عن أموالهم ففعـل ذلـك علـى حتى رضوا[١٨٠].

يفهـم "وات" مـن روايـة مصادرنـا لسرية بني جذيمة أنهـا تتضمـن هجومـا متعمدا علـى خـالد بـن الوليـد وحرصـا على تشويه صورته. وهذا فهم لا أساس له في الواقع. ذلك أن المصـادر ذكـرت الحقائق التاريخية بموضوعية وحياد، وهذا أمر يحسـب لها لا عليهـا. فليـس مـن مقتضيات المنهـج التـاريخي الصحيـح أن تزيف المصادر حقائق التاريخ الثابتة مـن أجل أن تحـامل شـخصية مـا مهمـا بلـغ قدرها. وقد حدث ذلك فـي أكـثر مـن مناسبة، لا مع خالد وحده، بل مع غيره من جلة الصحابة أيضـا، كحـاطب بـن أبي بلتعة، ذلك الصحابي الجليـل الـذي شـهد بـدرا وكـان مبعـوث رسـول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس؛ فقـد كتب حاطب إلى قريش قبـل فتـح مكـة يعلمهـم بمـا يريـده رسـول الله مـن غزوهم، ثم وقع الكتـاب أخـيرا فـي يـد الرسول قبـل أن يصـل إلى قريـش فشـق على المسلمين ما فعله حاطب إلى درجـة أن عمر استأذن الرسول فـي أن يضـرب عنقـه فلـم يـأذن لـه وعفـا عـن حاطب[١٨١]. فإجماع المصادر على ذكـر هذه الحادثة لا ينطوي على حرص منهـا على تشويه صورة حاطب، بل لا يعـدو

أن يكون تسجيلا لحقيقة تاريخية بصورة موضوعية. ومن الأمثلة أيضا ذكر الدور السلبي الذى قام به شاعر رسول الله حسان بن ثابت فى حديث الإفك[١٨٢]؛ فإن مكانة حسان لدى رسول الله لم تمنع المصادر من تسجيل هذه الحقيقة التاريخية؛ وتسجيلها لا يمكن تفسيره على أنه انعكاس لعداء هذه المصادر لحسان. وغير ذلك من الأمثلة كثير. فمن الشطط إذن- فى ضوء ذلك- أن تفسر رواية المصادر لما فعله خالد فى سرية بنى جذيمة على أنها تعبير عن العداء لخالد والحرص على تشويه صورته. على أننا ينبغى أن نتذكر أمرين فى هذا السياق: أما أولهما فهو أن خالدا عندما عهد إليه الرسول بقيادة سرية بنى جذيمة كان حديث عهد بإسلام؛ فقد أسلم فى صفر سنة ٨هـ[١٨٣]؛ وأما الثانى فهو أن بعض الروايات تذكر أن خالدا لم يقتل بنى جذيمة إلا عندما لم يصرحوا بكلمة الإسلام تصريحا قاطعا، بل قالوا: صبأنا (كما تقدم). وتذكر روايات أخرى أن أحد الرجال فى سرية خالد- وهو عبد الله بن حذافة السهمى- هو الذى اقترح عليه قتال بنى جذيمة قائلا: "إن رسول الله قد أمرك بقتلهم لامتناعهم عن الإسلام"[١٨٤].

كل ما سبق يؤكد لنا أنه لا يوجد سبب وجيه واحد يستند إليه "وات" فى زعمه بأن مصادر السيرة تعمد إلى تشويه صورة خالد بن الوليد أو إلى التحامل عليه.

١١- اتجاه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الحكم المطلق من وجهة نظر "وات":

يمثل صلح الحديبية (فى ذى الحجة سنة ٦هـ)- كما يرى "وات"- بداية المرحلة التى أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم خلالها يسيطر على مقاليد الأمور بصورة أكثر أوتوقراطية واستبدادا. ومن مظاهر ذلك أنه "بدأ منذ ذلك الوقت- وفى الحالات المناسبة- يشترط على من يريدون التحالف معه أن يدخلوا فى الإسلام، وأن يعلنوا عن استعدادهم لطاعة رسول الله"[١٨٥].

ومما يدل كذلك على تنامى سلطة الرسول بعد الحديبية وعلى اتجاهه الاستبدادى- فى رأى "وات"- هو عقابه للثلاثة الذين خلفوا فى غزوة تبوك دون عذر مقبول حيث أمر المسلمين بمقاطعتهم[١٨٦]. ومن مظاهر سلطة الرسول المطلقة فى تلك المرحلة أيضا- طبقا لهذا الرأى- تعيينه لعمال يمارسون السلطة بالنيابة عنه فى أماكن مختلفة[١٨٧]. ويعتقد "وات" أن بيعة

الرضوان التى سبقت صلح الحديبية "كانت بيعة على تنفيذ كل ما يأمر به محمد، أى أنها كانت بيعة على طاعته"[١٨٨]. وهو يرى أن هذه الطاعة- من الناحية العملية- كانت ملزمة للمسلمين جميعا، لا الذين اشتركوا فى البيعة فقط[١٨٩].

إن أول ما ينبغى أن نبدأ به فى مناقشة هذه الآراء هو تأكيد عدم مشروعية الربط بين الطاعة والاستبداد. وإذا كانت طاعة الأتباع لقائدهم لا تعنى بالضرورة اتصاف القائد بالاستبداد فمن الأولى ألا تعنى ذلك فى نطاق النبوة. واشتراط الرسول صلى الله عليه وسلم- فى بعض الأحيان- على من يريد التحالف معه أن يدخل فى الإسلام لا يمت بأدنى صلة إلى الاستبداد. ومن حق أى إنسان- فضلا عن أن يكون رسولا- أن يشترط ما يريد مع من يبغى الدخول معه فى تحالف دون أن يفرض عليه هذا التحالف. أما طاعة المسلمين للرسول فهى من شروط الإسلام ذاته، ولا ارتباط لها بالعهد المكى أو المدنى وهذه من حقائق الإسلام الأساسية.

ومن الغريب حقا أن يعتبر "وات" أن عقاب الرسول صلى الله عليه وسلم للثلاثة الذين قعدوا عن الاشتراك فى غزوة تبوك دون عذر هو مؤشر على اتجاهه الأوتوقراطى. وقد كان هؤلاء الثلاثة من جلة الصحابة من الأنصار ممن شهدوا معظم غزوات الرسول وكانت لهم فى الإسلام قدم راسخة؛ وهم كعب ابن مالك ومرارة بن الربيع (أو ابن ربيعة) وهلال بن أمية[١٩٠]. وقد كان تخلفهم عن الاشتراك فى غزوة تبوك (وهى المعروفة بغزوة العسرة) دون عذر أمرا غير مقبول مع ما عرفوا به من صدق الإسلام وفى ضوء الظروف الدقيقة التى أحاطت بهذه الغزوة. ولا شك أن هذا العقاب المعنوى كان رادعا لكل من تحدثه نفسه من المسلمين أن يتخلى عما تفرضه عليه عضويته فى الجماعة الإسلامية من التزامات. وليس بدعا فى أى مجتمع أن يعاقب القائد بعض أتباعه بما يراه مناسبا إذا نكصوا عن مسئولياتهم فى أحرج المواقف. فمن الخطأ البين إذن أن نخلط بين الانضباط الذى تتطلبه القيادة الصحيحة للمجتمع وبين الاستبداد. والمعروف أن هؤلاء الثلاثة نعموا بالعفو السابغ بعد أن صحت توبتهم[١٩١].

ثم نأتى إلى الزعم بأن تعيين الرسول لعمال يمارسون السلطة باسمه فى الأماكن المختلفة فى أواخر حياته هو أحد المؤشرات على ممارساته

الأوتوقراطية. والواضح أن اتساع سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم في السنوات الأخيرة من حياته وما ترتب على ذلك من تعيين من ينوب عنه في إدارة دفة الأمور خارج المدينة كان- في نظر "وات"- مقدمة تمثلت نتيجتها في الحكم الاستبدادى. ولكن العلاقة بين المقدمة والنتيجة هنا علاقة تعسفية لا منطق فيها. و لم يقدم "وات" دليلا تاريخيا واحدا يدعم به وجهة نظره؛ ومن ثم فإن كلامه بهذا الصدد يعد ضربا من الظن الذى لا يمت إلى الحقيقة بصلة.

بقى أخيرا أن نناقش ما يدعيه "وات" من أن بيعة الرضوان عام الحديبية كانت بيعة على طاعة الرسول. وقد ذكرنا منذ قليل أن "وات" يربط بين الطاعة والاستبداد رغم عدم مشروعية الربط بينهما. على أن ما ينبغى أن نوضحه فى هذا السياق أن بيعة الرضوان لم تكن بيعة على الطاعة؛ لسبب بسيط وهو أن طاعة المسلمين للرسول صلى الله عليه وسلم أمر مسلم به لم يكن ليحتاج فى ذلك الوقت إلى بيعة جديدة. وقد كانت الطاعة أحد بنود بيعة العقبة الأولى بين الرسول وبين وفد الأنصار[١٩٢]. وغنى عن البيان أن جميع من دخلوا فى الإسلام منذ ظهوره حتى ذلك الوقت كانوا ملتزمين بما تقضى به بنود هذه البيعة. فلا معنى - إذن- لأن تكون بيعة الرضوان بيعة على طاعة الرسول؛ إنما كانت بيعة على الثبات معه فى هذا الموقف الصعب، وذلك بعد أن احتجزت قريش عثمان ابن عفان سفير الرسول إليهم وذاع بين المسلمين أنهم قتلوه؛ وهنا قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا نبرح حتى نناجز القوم"[١٩٣]. ولهذا يطلق البعض على هذه البيعة اسم "بيعة الموت" رغم أن الأرجح أنها كانت بيعة على عدم الفرار حين يناجز الرسول قريشا من أجل ما بلغه من قتلهم عثمان[١٩٤].

فالخلاصة أن "وات"- فى زعمه بأن الرسول صلى الله عليه وسلم انتهج فى أواخر حياته سياسة استبدادية- استند إلى أدلة تعوزها القراءة الصحيحة للأحداث ولا تقوم على فهم حقيقى لروح الإسلام.

خـــاتمـــة:

هكذا حاولنا فى هذا البحث أن نرصد أهم القضايا التى أثارتها دراستنا لأعمال مونتجومرى وات فى السيرة النبوية. و لم نشأ أن نتقصى كل المسائل الفرعية؛ فهذا أمر يضيق عنه مثل هذا البحث، فضلا عن أنه لا يمثل أهمية

بالغة في تشكيل الملامح الرئيسية لكتابات "وات" في السيرة.

وقد كان تركيزنا الأساسي- ونحن نناقش هذه الكتابات- على الجوانب التاريخية أو ما له صلة وثيقة بها. أما ما يتصل بقضايا العقيدة والتشريع فلم نجد ضرورة لتناوله هنا؛ لأنه يخرج بهذا البحث عن إطاره التاريخي. ولعل هذه القضايا تجد من يتصدى لعلاجها بصورة مستقلة.

وقد كنا حريصين خلال هذا البحث على ألا نحصر اهتمامنا في الحديث عن المآخذ وقضايا الخلاف التي تثيرها كتابات "وات" في السيرة؛ بل اهتممنا كذلك بإبراز عدد لا بأس به من الوجوه الإيجابية التي تتضمنها تلك الكتابات، وأهمها اعتماد الكاتب على المصادر الأصلية لاستقاء مادته التاريخية، والروح النقدية التي تناول بها كثيرا مما كتبه الدارسون الغربيون في السيرة، مما أتاح له أن يبين ما في بعض هذه الكتابات من أوجه التحامل على شخصية محمد صلى الله عليه وسلم. وهكذا وجدنا "وات" يفند كثيرا من التهم التي ألصقها الغربيون بنبي الإسلام واكتسبت لديهم ذيوعا جعلها تكاد تدخل في إطار المسلمات؛ فمن ذلك الزعم بأنه دجال، ومخادع، وغادر، وشهواني، وأن المظاهر التي يذكر الرواة أنها كانت تعتريه أثناء الوحي إنما هي أعراض لمرض الصرع، وأن سياسته تجاه اليهود قامت على مبدأ استئصالهم لمجرد أنهم يهود. ناقش "وات" أمثال هذه الادعاءات وأثبت بطلانها، كما حاول أن يبرز جوانب العظمة في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وخص الجوانب الإنسانية في شخصيته بمزيد من الاهتمام(١٩٥).

ومن الأمور التي رأيناها جديرة بالتنويه أن "وات" لم يكن يحرص دائما على أن يلتزم بالمألوف من التفسيرات أو الاستنتاجات في أحداث السيرة، بل كان يقدم من الاجتهادات الجديدة ما يضيف إلى موضوع المناقشة أبعاداً لم تكن واضحة ويدعو إلى مزيد من الدرس والتأمل.

ومع كل هذه الجوانب الإيجابية التي استطعنا أن نلمسها في كتابات "وات" في السيرة فإننا رصدنا خلال البحث عديدا من القضايا التي كان خلافنا معه فيها جوهريا، سواء أكان ذلك في أسلوب التناول أم في الاستنتاج. وقد حاولنا قدر ما نستطيع أن نحتكم في مناقشاتنا للمؤلف إلى حقائق التاريخ وأصول المنطق الصحيح متجنبين إثارة الاتهامات والرمي بالتآمر والغرض

والأحقاد وغير ذلك مما لا قيمة له فى ميزان الحجاج العلمى.

ويمكننا فى هذه الخاتمة أن نجمل أهم ملاحظاتنا النقدية على دراسات "وات" فى السيرة فى النقاط التالية:

أولاً: بنى المؤلف كثيرا من نتائجه الخطيرة على مقدمات لم يبذل جهدا كامنا للتثبت من سلامتها حتى تسلم له نتائجه. فعلى سبيل المثال عول المؤلف كثيرا على أهمية العامل القبلى فى توجيه أحداث السيرة واعتبر ذلك حقيقة مسلما بها. وقد بنى "وات" على هذه المقدمة الخاطئة عديدا من النتائج التى تحتاج جميعا إلى مراجعة جذرية. مثال ذلك تشكيكه فى حقيقة الاضطهاد الذى تعرض له المسلمون الأوائل فى مكة على أساس أن الرواية التى نقلت لنا هذا الاضطهاد كان وراءها دافع قبلى؛ لأن راويها (عروة بن الزبير) ينتمى إلى بطن من قريش معاد لبنى أمية الذين نسب إليهم الدور الأكبر فى هذا الاضطهاد بهدف تشويه سمعتهم. ومن ذلك أيضا زعمه بأن سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم فى السنوات الأولى فى المدينة لم تكن تتجاوز رئاسته لجماعة المهاجرين، وزعمه كذلك بأن ما كان يحصل عليه الرسول من نصيب فى الغنيمة كان موازيا لما كان يحصل عليه شيخ القبيلة فى الجاهلية من ربع الغنيمة. إن هذه النتائج وغيرها مما يشابهها بنيت على مقدمة خاطئة مؤداها أن العامل القبلى كان له دوره الملحوظ فى توجيه وتفسير أحداث السيرة. ومن بين المقدمات الخاطئة التى لم يبذل "وات" جهدا فى تحقيقها إيمانه بأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قادرا على القراءة. وقد استنتج من هذه المقدمة أن عبارة "ما أنا بقارئ"، التى تذكر بعض الروايات أن الرسول رد بها على جبريل حين أمره بالقراءة- عبارة وضعها المتأخرون لغرض كلامى هو تأكيد معجزة القرآن. والحق أن المقدمات الخاطئة التى بنى عليها "وات" نتائج خاطئة تتردد كثيرا فى أعماله المختلفة فى السيرة وتعد من أهم أخطائه المنهجية فى هذا المجال.

ثانياً: كان المؤلف فى كثير من الأحيان يقرأ الأحداث التاريخية منفصلة عن سياقها العام فلا يتمكن من وضعها فى إطارها الصحيح؛ ومن هنا تجئ أحكامه بعيدة عن الصواب. مثال ذلك ما يزعمه من أن مصادر السيرة تتحامل على خالد بن ا لوليد وتعمد إلى الحط من قدره. وهو فى زعمه ذلك يعتمد على بعض أحداث جزئية فصلها عن سياقها العام فلم يضعها فى موضعها

الصحيح؛ فهو يروى ما تذكره المصادر عن تصرف خالد فى سرية بنى جذيمة وعن إعلان الرسول صلى الله عليه وسلم لبراءته مما فعل خالد، ويشكك فى صحة ذلك ويرى أن المصادر اختلقته لما تكنه من عداء لخالد، كما يتحدث عما ترويه المصادر من أن خالدا تولى قيادة جيش المسلمين فى مؤتة دون أن يؤمره الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك بعد استشهاد القادة الثلاثة، وهو يرى أن الهدف من هذه الرواية هو الهجوم على خالد لأنه تولى القيادة دون وجه حق. وقد ناقشنا ذلك وغيره بقدر من التفصيل فيما مضى. والأمر الذى نؤكده هنا أن "وات" لم يقرأ هذه الأحداث فى إطارها التاريخى العام وهو إطار يعلى محل خالد ويضعه بين خيرة الصحابة بمكان مكين. ومثال ذلك أيضا حديثه عما يزعم أنه محاولة من الرسول صلى الله عليه وسلم لإحداث انقسام بين صفوف الأنصار ليستفيد من ذلك فى تقوية جبهة المهاجرين. ومن بين ما يستند إليه فى هذا السياق ما ثار من جدل بين الأوس والخزرج فى حادث الإفك المشهور، وذلك حين قال الرسول: "ما بال رجال يؤذوننى فى أهلى ويقولون عليهم غير الحق؟" وقد تصور "وات" أن الرسول أراد بقوله هذا أن يفتت جبهة الأنصار، وهو بهذا الاستنتاج الغريب أعلن عن فشله فى أن يقرأ هذه الحادثة الجزئية فى إطارها التاريخى العام، وهو التقدير العميق من الرسول صلى الله عليه وسلم للأنصار والحرص على إبراز دورهم العظيم فى خدمة الدعوة والدولة الإسلامية.

ثالثاً: دأب "وات" على التشكيك فى أمور يكاد ينعقد عليها إجماع مؤرخى السيرة، وذلك دون أن يقيم تشكيكه على أسس تاريخية أو منطقية راسخة، فقد شكك مثلا فيما تتفق عليه مصادرنا من أن هجرة الحبشة كانت بدافع البحث عن مكان آمن لا يتعرض المسلمون فيه للأذى والفتنة بسبب عقيدتهم، ورأى أن السبب الأهم وراءها كان وجود تكتلات سياسية وانقسامات حادة فى الرأى داخل الجماعة الإسلامية. وشكك كذلك فيما ينسب من سبق إلى الإسلام إلى عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص والزبير وطلحة، ورأى أن الأهمية اللاحقة لهؤلاء هى التى جعلت المصادر تختلق سبقهم إلى الإسلام. كما شكك فى شهود العباس بن عبد المطلب بيعة العقبة الثانية ورأى أن ذلك من اختراع جهاز الدعاية العباسية، وشكك أيضا فى أن صحيفة

المدينة كتبت كلها فى أوائل العهد المدنى من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى غير ذلك من الأمور التى كادت أن تحظى باتفاق المؤرخين. ومن الضرورى أن نؤكد هنا أنه ليس من المشروع مصادرة حق أى باحث فى أن يراجع كثيرا مما اتفقت عليه الروايات وأن يكون له إزاءها موقف جديد، ولكن المطلوب من الباحث فى نفس الوقت ألا يقدم على ذلك إلا وهو مسلح بالحجة الدامغة. ولكننا لم نجد لدى "وات" من الحجج ما ينهض مبررا للتشكيك فيما يكاد يرقى إلى مستوى الحقائق التاريخية الثابتة. ولو أعطى كل باحث لنفسه الحق فى أن يصطنع هذا المنهج فى دراساته التاريخية لتعذر علينا أن نميز الحقائق من الأوهام فى هذا المجال.

رابعًا: رغم أن "وات" تبنى منهجا نقديا تجاه كثير مما حفلت به كتابات المستشرقين فى السيرة فإننا نجد لديه الميل أحيانا لترديد بعض أحكامهم التقليدية دون محاولة من جانبه لتطبيق هذا المنهج النقدى. مثال ذلك: الزعم بأن الأساس الذى قامت عليه الحروب الإسلامية الأولى كان اقتصاديا؛ وأن الحرب فى الإسلام هجومية لأن القتال عند العرب كان لونا من ألوان الرياضة القومية؛ وأن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجهة إلى العرب فقط لا إلى الناس كافة. لقد قبل "وات" هذه الأحكام الشائعة وأمثالها دون أن يعطيها ما تستحقه من نقد وتمحيص.

خامسًا: كان "وات" يتعسف أحيانا فى تفسير النصوص فيؤدى به ذلك إلى التعسف فى الاستنتاج، فمن ذلك تفسيره لعبارة: "فترصد بها قريشا" التى خاطب بها الرسول صلى الله عليه وسلم عبد الله بن جحش قائد سرية نخلة على أنها تعنى: أعد كمينا للهجوم على قافلة قريش، وقد استنتج "وات" من ذلك أن الرسول سمح لعبد الله بن جحش وأصحابه بالقتال فى الشهر الحرام، وهو رجب، الذى حدثت فيه هذه السرية، فى حين أن الترصد هنا لا يعنى شيئا أكثر من الترقب، وهو ما وضحناه تفصيلا فى سياقه من هذا البحث. ومن ذلك أيضا تفسيره للفعل"اقرأ" الذى خاطب به جبريل الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه يعنى قراءة كلام مكتوب، مما جعله يستنتج أن الرسول كان قادرا على القراءة، فى حين أن هذا الفعل فى هذا السياق لا يعنى شيئا أكثر من التلاوة[١٩٦]. إن على المؤرخ أن يجهد نفسه فى فهم دلالات الألفاظ فى

الهـوامـش

(١) M. Watt, Muhammad at Mecca, P. 52.

(٢) Watt, the article "Muhammad" in "the Cambridge History of Islam" Vol. I, P. 30.

(٣) Watt, Muhammad, Prophet and Statesman, p.2. Also, Muhammad at Medina, P. 324.

(٤) Watt, Muhammad, Prophet and Statesman, P. 231.

(٥) Watt, Muhammad at Mecca, p. 52. see also: Muhammad at Medina, p. 325, and Muhammad, Prophet and Statesman, p. 232.

(٦) وهذا لا يعني أن "وات" يعتقد أن ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم حق؛ ذلك أنه يرى أن هناك فرقاً شاسعاً بين القول بأن محمداً كان مخلصًا فيما جاء به؛ والقول بأن ما جاء به كان حقاً!! وانظر: Muhammad at Medina, p. 325, Muhammad at Mecca, p. 52., Muhammad, Prophet and Statesman, p. 17.

(٧) Muhammad at Medina, pp. 284, 287, 329,- 332 Muhammad Prophet and Statesman, pp. 233 - 234.

(٨) صحيح البخاري، ج١، ص٢، (باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم).

(٩) المصدر السابق، ص٣.

(١٠) Muhammad at Mecca, p. 57. Muhammad, Prophet and Statesman, p.19

(١١) ارجع إلى تفاصيل ذلك في: Muhammad at Medina, pp.216 - 219, Muhammad, Prophet and Statesman, pp. 230 - 231 -236- 237.

(١٢) Muhammad at Medina, pp. 149, 322-323; Muhammad, Prophet and Stateman, pp. 230-231, 236-237.

(١٣) The article "Muhammad " in: "The cambridge History of Islam", vol. 1, p. 47; Muhammad at Medina, pp. 26-28; Muhammad, prophet and stateman, p. 140.

(١٤) Muhammad at Medina, pp. 28-29; Muhammad, prophet and statesman, p. 141.

(١٥) تاريخ الطبري، جـ٢، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(١٦) سيرة ابن هشام، جـ ١، ص ٢٥٥.

(١٧) صحيح البخارى، جـ١، ص ٣، وانظر أيضا: صحيح مسلم، جـ٢، ص ١٩٩ (باب بدء الوحى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، وأسد الغابة لابن الأثير، جـ١، ص ٢٥.

(١٨) Muhammad at Mecca, p. 46.

(١٩) loc.cit. see also: Muhammad at Medina, p. 337.

(٢٠) سورة العنكبوت: ٤٨.

(٢١) يرى بعض الباحثين المسلمين أن القراءة هنا تعنى قراءة شيء مكتوب اعتماداً على نص رواه ابن هشام عن ابن إسحاق يفيد ذلك. وهذا النص يجعل "ما" فى العبارة الأولى "ما أقرأ" نافية قطعا، أما عبارة "ماذا أقرأ؟" فقد قالها الرسول (ص) افتداء من جبريل أن يعود له بمثل ما صنع به. راجع حول ذلك مقال د. جعفر شيخ إدريس بعنوان، "منهج مونتغمرى واط فى دراسة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم"، وهو منشور فى المجلد الأول من كتاب "مناهج المستشرقين" ص ٢٢٣ وما بعدها. ولكن الملاحظ أن هذه الرواية لم ترد فى الصحيحين، وقد كان جبريل يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم غير قادر على قراءة كلام مكتوب، فالذى يبدو أكثر اتساقا مع السياق هو تفسير القراءة بالتلاوة. أما قول الرسول صلى الله عليه وسلم -- على إحدى الروايات - "ما أنا بقارئ" فهو يشير إلى أنه أخذ الأمر بالقراءة فى البداية بمعناه المباشر، أى قراءة كلام مكتوب فنفى قدرته على القراءة بهذا المعنى. والمهم هنا أن نؤكد أنه حتى العبارة التى تفيد صريح الاستفهام. وهى "ماذا أقرأ؟" لا يمكن أن تدل دلالة قاطعة على أن الرسول كان قادرا على قراءة كلام مكتوب؛ لأن من معانى القراءة التلاوة، وهذا ما يعترف به "وات" نفسه بعد قليل: انظر Muhammad at Mecca, p. 47.

(٢٢) Ibid, p. 46.

(٢٣) انظر على سبيل المثال: سيرة ابن هشام، جـ١، ص ٢٥٩، وتاريخ الطبرى، جـ٢، ص ٣٠٧؛ والكامل لابن الأثير، جـ٢، ص ٥٧، وعيون التواريخ لابن شاكر الكتبى، جـ١، ص ٥٠.

(٢٤) انظر تاريخ الطبرى، جـ٢ـ ص ٣٠٩-٣١٧.

(٢٥) البداية والنهاية لابن كثير، جـ ٣، ص ٢٦، وتاريخ الخلفاء للسيوطى، ص ٣٦.

(٢٦) Muhammad at Mecca, p. 86.

(٢٧) Idem.

(٢٨) البداية والنهاية لابن كثير، جـ٣، ص ٧٧.

(٢٩) تاريخ الخلفاء للسيوطى.

(٣٠) نفس المصدر، ص ٣٧، وانظر أيضا: أسد الغابة لابن الأثير، جـ٣، ص ٣١٠-٣١١، وسيرة ابن هشام، جـ١ـ ص ٢٦٨. ويروى ابن هشام: "ما عكم عنه"، بدل "ما عتم عنه". وكلاهما بمعنى: ما تأخر فى الإجابة. انظر مادة/ عتم وعكم فى لسان العرب لابن منظور، جـ٤، ص ٢٨٠٢و ص ٣٠٦١.

(٣١) سيرة ابن هشام، جـ١، ص ٣٤٠-٣٤١.
(٣٢) نفس المصدر ، ص ٢٦٨.
(٣٣) نفس المصدر والصفحة. وانظر أيضا: مروج الذهب للمسعودى. جـ٢. ص ٢٨٣-٢٨٤. والكامل لابن الأثير. جـ٢، ص ٥٩.
(٣٤) Muhammad at Mecca, p. 86.
(٣٥) الأحكام السلطانية للماوردى، ص ٢٠٠، ٢٠١.
(٣٦) Watt, op.cit., p. 111.
(٣٧) راجع حول ذلك مقال د. عماد الدين خليل بعنوان "المستشرقون والسيرة النبوية". وهو منشور فى الجزء الأول من كتاب "مناهج المستشرقين"، ص ١٥١- ١٥٢. وقد قدم الباحث فى هذا المقال دراسة مقارنة عن منهجج "وات" فى كتابة السيرة من خلال كتابه "محمد فى مكة".
(٣٨) تاريخ الطبرى، جـ٢، ص ٣٢٨-٣٢٩.
(٣٩) Muhammad at Mecca, p. 113.
(٤٠) سيرة ابن هشام، جـ٣، ص ٤١٤.
(٤١) Watt, Muhammad at Mecca, p. 114.
(٤٢) Idem.
(٤٣) Idem. See also, Muhammad, Prophet and Statesman, p. 68.
(٤٤) Watt, Muhammad, prophet and statesman, p. 68.
(٤٥) Watt, Muhammad at Mecca, p. 114F.
(٤٦) For more details see: Muhammad at Mecca, pp. 115-117.
(٤٧) Watt, op.cit., p. 115.
(٤٨) Watt, op.cit., pp. 116-117.
(٤٩) See. Muhammad at Medina, pp. 147-148.
(٥٠) أسد الغابة لابن الأثير، جـ٣. ص ٥٩٩.
(٥١) نفس المصدر، ص ٥٩٩-٦٠٠.
(٥٢) Muhammad at Mecca, p. 115.
(٥٣) وتذكر بعض الروايات - كما أشرنا - أن عبد الرحمن بن عوف أسلم على يد أبى بكر الصديق. انظر: سيرة ابن هشام، جـ١، ص ٢٦٨.
(٥٤) الطبقات الكبرى، جـ٣، ص ٣٩٣.
(٥٥) Muhammad at Mecca, p. 115.
(٥٦) الطبقات الكبرى، جـ٣، ص ٣٩٩.
(٥٧) المصدر السابق، جـ٤، ص ٩٥.

(٥٨) المصدر السابق. جـ٤، ص ٩٤.

(٥٩) المصدر السابق. جـ٤، ص ٩٧.

(٦٠) سيرة ابن هشام، جـ١، من ص ٣٤٤، إلى ص ٣٥٣. وانظر أيضا: أنساب الأشراف للبلاذرى، جـ١، ص ١٩٨-٢٢٧.

(٦١) Muhammad at Mecca, p. 117.

(٦٢) loc. cit.

(٦٣) سيرة ابن هشام، جـ١، ص ٣٤٣.

(٦٤) تاريخ الطبرى، جـ٢، ص ٣٢٨.

(٦٥) النساء: ٩٧.

(٦٦) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، جـ١، ص ٥٥٥.

(٦٧) نفس المصدر والصفحة.

(٦٨) والجدير بالملاحظة هنا أن "وات" يرى أن الاضطهاد الذى تعرض له المسلمون الأوائل فى مكة كان خفيفا هينا، وهو بهذا يخالف ما أجمع عليه المورخون، انظر: Muhammad at Mecca, pp. 117-119. وللمزيد حول هذه النقطة يراجع: "المستشرقون والسيرة النبوية" للدكتور عماد الدين خليل، ص ١٥٣-١٥٥.

(٦٩) تاريخ الطبرى، جـ٢، ص ٣٦٢.

(٧٠) انظر على سبيل المثال، سيرة ابن هشام، جـ٢، ص ٤٩، وأنساب الأشراف للبلاذرى. جـ١. ص ٢٤٠، وتاريخ اليعقوبى، جـ٢، ص ٣٨، والبداية والنهاية لابن كثير. جـ٣، ص ١٥٦-١٥٨.

(٧١) وهو المطعم بن عدى بن نوفل. وكان شريفًا فى قومه. انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ١١٥.

(٧٢) Muhammad at Mecca, p. 147.

(٧٣) انظر ترجمته فى أنساب الأشراف للبلاذرى. جـ١، ص ١٥٣.

(٧٤) انظر حول ذلك تاريخ الطبرى، جـ٢، ص ٣٣٥-٣٣٦، ٣٤٤. وأنساب الأشراف للبلاذرى. جـ١، ص ٢٣٠-٢٣١.

(٧٥) والغريب أن "وات" نفسه يعترف فى موضع آخر أن الرسول لو ظل فى مكة بعد هجرة أصحابه إلى المدينة لما أصابه أذى؛ لأنه كان تحت حماية قبيلته. انظر: "Muhammad" in "The Cambridge History of Islam", p. 41.

(٧٦) صحيح أن أبا لهب كان حربا على الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يدخل مع بنى هاشم وبنى المطلب فى حصار الشعب. ولكنه كان الوحيد الذى خرج على إجماع قومه. انظر: أنساب الأشراف للبلاذرى. جـ١، ص ٢٣٠.

(٧٧) Muhammad, prophet and stateman, p. 96; Muhammad at Medina, pp. 228-229.

(٧٨) Muhammad at Medina, p. 229.

(٧٩) Muhammad, prophet and stateman, p. 173.

(٨٠) Watt, Muhammad at Medina, p. 186.

(٨١) Watt, op. cit., p. 242-243.

(٨٢) تاريخ الطبرى، جـ٢، ص ٣٥٦.

(٨٣) نفس المصدر، ص ٣٦٢-٣٦٣.

(٨٤) نفس المصدر: ص ٣٥٤.

(٨٥) سورة النور: ١١.

(٨٦) كان سبب هذه الحادثة نزاعاً حول أسبقية ورود الماء بين أجير لعمر بن الخطاب من بنى غفار وأحد حلفاء الخزرج، فصاح الأول: يا معشر المهاجرين! وصاح الثانى: يا معشـر الأنصـار! وعندما علـم عبد الله بن أبى بذلك أخذ يحرض الأنصار ضد المهـاجرين. انظر التفـاصيل فـى سـيرة ابـن هشـام، جـ٣، ص٣٣٤-٣٣٥، وتاريخ الطبرى، جـ٢، ص ٦٠٥-٦٠٦.

(٨٧) تاريخ الطبرى، جـ٢، ص ٦٠٨.

(٨٨) نفس المصدر، ص ٦٠٦.

(٨٩) سيرة ابن هشام، جـ٢، ص ١١٩.

(٩٠) نفس المصدر، ص ١٢٢-١٢٣.

(٩١) سيرة ابن هشام، جـ٣، ص ٣٤٥- وانظر أيضـا: صحيـح البخـارى، جــ٥، ص ١٥١ (مـع بعـض الاختلاف فى العبارة). والرجـل الـذى لم يعلـم الرسـول صلـى الله عليـه وسـلم عنـه إلا خـيرا هـو صـفـوان ابن المعطل الذى رُميت به عائشة رضى الله عنها.

(٩٢) سيرة ابن هشام، جـ٣، ص ٣٤٥. وأيضا: صحيح البخـارى، جــ٥، ص ١٥١-١٥٢ (مـع بعـض الاختلاف فى العبارة).

(٩٣) انظر ترجمته فى أسد الغابة لابن الأثير، جـ١، ص ١١١-١١٣.

(٩٤) انظر ترجمته فى أسد الغابة، جـ٢، ص ٣٥٦-٣٥٨.

(٩٥) سورة الحشر: ٩.

(٩٦) انظر: سيرة ابن هشام، جـ٢، ص ١٢٣-١٢٤.

(٩٧) رواه أحمد. وانظر: البداية والنهاية لابن كثير، جـ٣، ص ٢٢٧.

(٩٨) Watt, Muhammad at Medina, p. 249.

(٩٩) تاريخ الطبرى، جـ٢، ص ٤٣٥.

(١٠٠)تاريخ الطبرى، جـ٣، ص ٩٣-٩٤، وسيرة ابن هشام، جـ٤، ص ١٤٧-١٤٨.

(١٠١) Muhammad, prophet and statesman, p. 105.

(١٠٢) Loc. cit.

(١٠٣) See: Watt, op.cit. p.108-109. See also his article "Muhammad" in "The Cambridge History of Islam", vol.i, p. 50.

(١٠٤) سورة البقرة: ٢١٧.

(١٠٥) Watt, Muhammad, prophet and statesman, pp. 109-111; Muhammad at Medina,, pp. 7-9.

(١٠٦) Watt, Muhammad at Medina, p. 105.

(١٠٧) Watt, op.cit., pp. 144-145.

(١٠٨) Op. cit., pp. 145-146.

(١٠٩) Watt, Muhammad, prophet and statesman, pp. 161-162; Muhammad at Medina, p. 35.

(١١٠) Muhammad, prophet and statesman, pp. 218-219. CF., "Muhammad" in "The Cambridge History of Islam" p. 53.

(١١١) سورة البقرة: ١٩٠.

(١١٢) سورة البقرة: ١٩٤.

(١١٣) Watt, Muhammad, prophet and statesman, p. 108F.

(١١٤) سورة الحج: ٣٩-٤٠.

(١١٥) Watt, op.cit., p. 107.

(١١٦) وذلك حتى لا يقال: إن المسلمين كانوا قد بدأوا القتال فعلا عندما نزلت الآية؛ فجاء الفعل بالبناء للمعلوم.

(١١٧) تاريخ الطبري، جـ٢، ص ٤١١؛ وسيرة ابن هشام، جـ٢، ص ٢٣٩.

(١١٨) انظر مادة: "رصد" في لسان العرب لابن منظور، جـ٣، ص ١٦٥٣.

(١١٩) Muhammad at Medina, p. 7; Muhammad, prophet and statesman, p. 109.

(١٢٠) Muhammad at Medina, p. 7.

(١٢١) تاريخ الطبري، جـ٢، ص ٤١٢.

(١٢٢) سورة البقرة: ٢١٧.

(١٢٣) الكشاف للزمخشري، جـ١، ص ٢٥٩. وقول الزمخشري: "والبناء على الظن" إشارة إلى ما جاء في بعض الروايات من أن أصحاب سرية نخلة ظنوا أن ما حدث من قتال كان في آخر جمادى الثانية لا في رجب. انظر: تاريخ الطبري، جـ٢، ص ٤١٥. وانظر أيضا: الكشاف للزمخشري، جـ١، ص ٢٥٨.

(١٢٤) تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر، جـ١، ص ٤١٣.

(١٢٥) المغازي للواقدي، جـ١، ص ٤٠٣.

(١٢٦) تاريخ الطبري، جـ٢، ص ٥٦٤.

(١٢٧) حول سرية مؤتة راجع: المغازي للواقدي، جـ٢، ص ٧٥٢ وما بعدها، وتاريخ الطبري. جـ٣. ص ٣٦ وما بعدها.

(١٢٨) لمزيد من التفاصيل راجع: المغازي للواقدي، جـ٣، ص ٩٩٠ وما بعدها؛ تاريخ الطبري، جـ٣، ص ١٠١ وما بعدها؛ سيرة ابن هشام، جـ٤، ص ١٦٩ وما بعدها.

(١٢٩) انظر على سبيل المثال: تاريخ الطبري، جـ٢، ص ٦٤٤-٦٤٥؛ تاريخ اليعقوبي، جـ٢، ص ٧٧-٧٨؛ سيرة ابن هشام، جـ٤، ص ٢٧٨-٢٧٩؛ أنساب الأشراف للبلاذري، جـ١، ص ٥٣١؛ صحيح البخاري، جـ٤، ص ٥٤- ٥٧.

(١٣٠) Watt, Muhammad, prophet and statesman, p. 194.

(١٣١) Ibid, pp. 194-195.

(١٣٢) Watt, Muhammad at Medina, pp. 41-42.

(١٣٣) Ibid, p. 345.

(١٣٤) يراجع في ذلك: "المستشرقون والسيرة النبوية" للدكتور عماد الدين خليل: ص ١٨٢-١٨٣.

(١٣٥) انظر: تاريخ الطبري، جـ٢، ص ٦٥٤-٦٥٦.

(١٣٦) Watt, Muhammad at Medina, pp. 336-338 (Excursus A).

(١٣٧) Ibid, pp. 345-347 (Excursus D).

(١٣٨) تنبغي الإشارة إلى أن الآية ٤١ من سورة الأنفال جعلت نصيب الرسول من الغنيمة خمس الخمس، وذلك في قوله تعالى: **﴿واعلموا أن ما غنمتم من شئ فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾**. والأخماس الأربعة الأخرى تقسم بين الفاتحين كما بينت ذلك السنة العملية.

(١٣٩) Muhammad at Medina, pp. 232, 255.

(١٤٠) Muhammad prophet and statesman pp. 219-220.

(١٤١) Watt, Muhammad at Medina, pp. 327-328.

(١٤٢) Muhammad at Mecca, pp. 145-146.

(١٤٣) انظر ٩٠ فيما مضى.

(١٤٤) Watt, Muhammad at Medina, P. 249.

(١٤٥) Ibid, p. 255.

(١٤٦) راجع ص ٩٤ فيما مضى.

(١٤٧)راجع صحيفة المدينة فى سيرة ابن هشام، جـ٢، ص ١٢٢. "وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة". "وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين".

(١٤٨)تاريخ الطبرى، ـ٢، ص ٦٣٥.

(١٤٩)لمزيد من التفاصيل انظر المصدر السابق، جـ٣، ص ٤٣ ٤٥.

(١٥٠)سورة الأنفال: ٢٦.

(١٥١)سورة آل عمران: ١٩٥.

(١٥٢)صحيح البخارى، جـ٥، ص ٥٦-٥٧. وحول خباب بن الأرت وما لقى فى سبيل الله من أذى على يد مشركى قريش ارجع إلى ترجمته فى أسد الغابة لابن الأثير، جـ٢، ص ١١٤-١١٧.

(١٥٣) Watt, Muhammad, prophet and statesman pp. 99, 114; CF., Muhammad at Medina, pp. 303-304.

(١٥٤) Muhammad at Medina, pp. 194-195.

(١٥٥) Muhammad, prophet and statesman, p. 130; Muhammad at Medina, p. 251.

(١٥٦) Muhammad at Medina, pp. 211-212.

(١٥٧) Ibid., p. 38.

(١٥٨) Ibid., p p. 217-218. See also: Muhammad, prophet and statesman, p. 189.

(١٥٩)سورة المائدة: ٤٨.

(١٦٠)سورة الأنعام: ١٦١.

(١٦١)سورة النحل: ١٢٣.

(١٦٢)سورة الشورى: ١٣.

(١٦٣)سورة الأحقاف: ٣٠.

(١٦٤) Muhammad, prophet and statesman, p. 130.

(١٦٥) Idem, See also: Muhammad at Medina, pp. 194-196.

(١٦٦) Muhammad, prophet and statesman, p. 130.

(١٦٧)سيرة ابن هشام، جـ٢، ص ١٢١-١٢٢.

(١٦٨)المصدر السابق، ص ١٢٠.

(١٦٩)المصدر السابق، ص ١٢١-١٢٢.

(١٧٠)المصدر السابق، ص ١٢٢.

(١٧١)سيرة ابن هشام، جـ٣، ص ٣٥٦.

(١٧٢) Muhammad at Medina, p. 24.

(١٧٣) Ibid., p. 54.

(١٧٤)Ibid., p. 70.

(١٧٥)عندما قدم عمرو بن العاص على رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلمًا فى سنة ٨هـ قال: يا رسول الله، إنى أبايعك على أن تغفر لى ما تقدم من ذنبى ولا أذكر ما تأخر؛ فقال الرسول: يا عمرو، بايع فإن الإسلام يجبّ ما قبله، وإن الهجرة تجب ما قبلها، تاريخ الطبرى، جـ٣، ص ٣١.

(١٧٦)نفس المصدر، ص ٤٠.

(١٧٧)نفس المصدر، ص ٤١. وفى البخارى من حديث أنس بن مالك "أن النبى صلى الله عليه وسلم نعى زيدا وجعفرا وابن رواحة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم، فقال: أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذ جعفر فاصيب، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب... حتى أخذ الراية سيف من سيوف الله حتى فتح الله عليهم، صحيح البخارى جـ٥، ص ١٨٣.

(١٧٨)انظر حول ذلك تاريخ الطبرى، جـ٣، ص ٦٦-٦٧.

(١٧٩)انظر البداية والنهاية لابن كثير، جـ٤، ص ٣١٢.

(١٨٠)تاريخ الطبرى، جـ٣، ص ٦٧.

(١٨١)انظر حول ذلك على سبيل المثال: تاريخ الطبرى، جـ٣، ص ٤٨-٤٩. والكامل لابن الأثير، جـ٢، ص ٢٤٢. وتفسير الكشاف للزمخشرى، جـ٤، ص ٥١١-٥١٢.

(١٨٢)انظر سيرة ابن هشام، جـ٣- ص ٣٤٨-٣٥٤، والبداية والنهاية لابن كثير، جـ٤، ص ١٦٤-١٦٥.

(١٨٣)تاريخ الطبرى، جـ٣، ص ٢٩.

(١٨٤)نفس المصدر، ص ٦٨.

(١٨٥)Muhammad, prophet and statesman, p. 188; See also, Muhammad at Medina, p. 50.

(١٨٦)Muhammad at Medina, p. 235.

(١٨٧)Muhammad at Medina, p. 235.

(١٨٨)Ibid., p. 234.

(١٨٩)Loc. cit.

(١٩٠)راجع تراجمهم فى أسد الغابة لابن الأثير، جـ٤، ص ٤٨٧-٤٨٩. وجـ٥، ص ١٣٤و ص ٤٠٦ على الترتيب.

(١٩١)راجع صحيح البخارى، جـ٦، ص ٧-٨.

(١٩٢)يروى البخارى بسنده عن عبادة بن الصامت- وكان ممن شهدوا بيعة العقبة الأولى- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال بهذه المناسبة: "تعالوا بايعونى على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصونى فى معروف". صحيح البخارى، جـ٥، ص ٧٠.

(١٩٣)سيرة ابن هشام، جـ٣، ص ٣٦٤.

(١٩٤)نفس المصدر والصفحة. وانظر أيضا: الكشاف للزمخشرى، جـ٤. ص ٣٣٩-٣٤٠.

(١٩٥)ولهذا يوصف" وات" أحيانا بأنه أكثر المستشرقين حيادية، رغم ما فى هذه المقولة من تعميم واضح. انظر: "المستشرقون والسيرة النبوية" للدكتور عماد الدين خليل، ص ١٩٣. وانظر أيضا مقال الدكتور محمد بن عبود عن "منهجية الاستشراق فى دراسة التاريخ الإسلامى. فى الجزء الأول من كتاب "مناهج المستشرقين". ص ٣٦٢-٣٦٣؛ حيث يتحدث الباحث عما يتمتع به "وات" من احترام لدى المستشرقين والمسلمين على السواء. وهو ما لا يتمتع به مستشرق يحظى بنفس الشهرة وهو برنارد لويس.

(١٩٦)ومن الأمثلة الطريفة لشطحات "وات" فى فهم دلالات الألفاظ أنه يذكر أن القرآن سمى حواريى عيسى أنصار الله: ﴿قال الحواريون نحن أنصار الله﴾ (الصف: ١٤)؛ تشبيها لهم بالأنصار فى المدينة. ثم يزعم أن الكلمة العربية التى تطلق على المسيحيين وهى "النصارى" تشير إلى ذلك، أى أنهم الذين نصروا المسيح، انظر Muhammad at Medina, p. 317-319. والحق أنه لا صلة بين كلمة النصارى وبين نصرة المسيح، بل الكلمة مأخوذة من قرية بالشام يقال لها "الناصرة" ينسب إليها النصارى. وتذكر بعض الروايات أن المسيح ولد بها، وإن كان الشائع أنه ولد ببيت لحم ثم انتقل إليها. راجع مدخل "الناصرة" فى معجم البلدان لياقوت، جـ٥، ص ٢٩١-٢٩٢؛ ومادة "نصر" فى لسان العرب لابن منظور، جـ٦، ص ٤٤٤٠.

○ ○ ○

قائمة المصادر والمراجع

أ- عـربيــــة:

ابن الأثير (أبو الحسن على بن محمد):

- أسد الغابة فى معرفة الصحابة. تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرين. دار الشعب. القاهرة: ١٩٧٠م.

- الكامل فى التاريخ. دار صادر. بيروت: ١٩٧٩-١٩٨٢م.

البخارى (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم):

- صحيح البخارى. دار الشعب. القاهرة. بدون تاريخ.

البلاذرى (أحمد بن يحيى):

- أنساب الأشراف. تحقيق الدكتور محمد حميد الله. دار المعارف. القاهرة: ١٩٨٧م.

جعفر شيخ إدريس (الدكتور):

- منهج مونتغمرى واط فى دراسة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. بحث منشور فى الجزء الأول من كتاب: مناهج المستشرقين فى الدراسات العربية والإسلامية. صدر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربى لدول الخليج: ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م. الصفحات من: ٢٠٥ إلى ٢٤٧.

ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد بن سعيد):

- جمهرة أنساب العرب. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٨٣م.

الزمخشرى (محمود بن عمر):

- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. دار الريان للتراث. القاهرة: ١٩٨٧م.

ابن سعد (محمد):

- الطبقات الكبرى. دار صادر. بيروت: ١٩٥٧م.

السيوطى (جلال الدين بن عبد الرحمن):

- تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الفكر العربى. القاهرة: ١٩٨٨م.

الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير).

- تاريخ الرسل والملوك (المشهور باسم تاريخ الطبرى). تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف. القاهرة: ١٩٧٩م.

ابن عساكر (الحافظ على بن الحسن):

- تاريخ مدينة دمشق. تحقيق صلاح الدين المنجد. المجلد الأول. دمشق: ١٩٥١م.

عماد الدين خليل (الدكتور):

- المستشرقون والسيرة النبوية: بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتغومري وات. وهو منشور في الجزء الأول من كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية. صدر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج: ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م. الصفحات من: ١١٣ إلى ٢٠١.

الكتبي (محمد بن شاكر بن أحمد):

- عيون التواريخ. المجلد الأول. تحقيق حسام الدين القدسي. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة: ١٩٨٠م.

ابن كثير (أبو الفداء الحافظ إسماعيل بن عمر):

- البداية والنهاية. تحقيق د. أحمد أبو ملحم وآخرين. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٨٥م.

الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب):

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة: ١٩٧٣م.

محمد بن عبود (الدكتور):

- منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي. بحث منشور في الجزء الأول من كتاب: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية المشار إليه سابقا. الصفحات من: ٣٤١ إلى ٣٩١.

المسعودي (علي بن الحسن بن علي):

- مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة الإسلامية. بيروت (بدون تاريخ).

مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم):

- صحيح مسلم (بشرح النووي). دار الريان للتراث. القاهرة: ١٩٨٧م.

ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن علي):

- لسان العرب. تحقيق عبد الله علي الكبير وزميليه. دار المعارف. القاهرة: ١٩٧٩م.

ابن هشام أبو محمد عبد الملك بن هشام):

- سيرة النبي صلى الله عليه وسلم (المشهورة بسيرة ابن هشام) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الهداية. القاهرة (بدون تاريخ).

الواقدي (محمد بن عمر بن واقد):

- كتاب المغازي تحقيق الدكتور مارسدن جونز. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت: ١٩٦٦م.

ياقوت (شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الحموي):

- معجم البلدان. تحقيق فريد عبد العزيز الجندي. دار الكتب العلمية. بيروت: ١٩٩٠م.

اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر)

- تاريخ اليعقوبي. دار صادر. بيروت: ١٩٩٢م.

ب- أجنبيـــة:

Watt (W. M.):

- Muhammad, an article published in "The Cambridge History of Islam", vol. I. Cambridge, 1970.
-Muhammad at Mecca, Oxford, 1953.
- Muhammad at Medina, Oxford, 1956.
- Muhammad, Prophet and Statesman, Oxford, 1961.

o o o

الوضع القانونى المعاصر بين
الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى

تأليف المستشار: طارق البشرى

المستشار طارق البشرى

الوضع القانونى المعاصر

بـــين

الشريعة الإسلامية

والقانون الوضعى

دار الشروق

منذ القـرن التاسع عشر، تفـاعلت عنـاصر ثلاثـة كـان مـن شـأن تفاعلهـا حدوث الاضطراب فى البنــاء التشريعى وهياكلـه وأنسـاقه فـى أقطـار الدولـة العثمانية عامة، وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان. لم يكن واحد مـن هذه العناصر وحده هو مصدر الاضطراب، ولكن تضاربها معاً- على الصـورة التى حدثت فى الظروف التاريخية الملموسة- هو مـا أشـاع الفوضـى فـى هـذا المجال.

الناشر: دار الشـــروق



حركات التجديد فى الفكر الإسلامى

المستشار/ طارق البشرى

إن الموضوع الذى أود أن أثيره اليوم ليس فيه معارف جديدة على أحد، إنما هى مجرد "نظرة طائر" للإطار التاريخى لحركات التجديد الإسلامى الحديث.

وأنا هنا فى هذا الصدد لا أعرض حلا، وإنما أعرض المشكرة، وهى مشكلة نعرف سببها ولكنا حتى الآن لم نستطع تقديم العلاج لها. إن حركات التجديد الفكرى والحركى والإسلامى قد مرت عبر ثلاث موجات فى العصر الحديث (من نهاية القرن الثامن عشر إلى اليوم).

الموجة الأولى:

حصلت فى أطراف الدولة الإسلامية، وكانت مبرأة تماماً من التأثير الغربى عليها؛ لأن هذا التأثير لم يكن قد ظهر عندنا، ولم تبد آثاره فى فكرنا بعد.

فنجد الدهلوى فى الهند (٢٧٠٢ - ١٧٦٢م)، ومحمد بن عبد الوهاب فى نجد (١٧٠٣ - ١٧٩١)، والشركانى فى اليمن (١٧٥٨-١٨٣٤م)، والشهاب الألوسى فى العراق (١٨٠٣-١٨٥٤م) ومحمد بن على السنوسى فى المغرب (١٧٨٧-١٨٥٩م)، ومحمد بن أحمد المهدى السودان على خلاف فى ذلك (هل هو مجدد أو غير مجدد) (١٨٤٣-١٩٠٠م).

ولقد شكلت هذه المجموعة من منظور الخريطة الفكرية قوساً على العالم الإسلامى، مما يجعلنا نزعم أن هذه الظاهرة بهذا الشكل على مدى قرن من الزمان تمثل موحة، وبالتالى فهى ظاهرة عامة وليست ظاهرة فردية.

وعندما نسكن هذه المجموعة من وجهة نظر الجغرافية السياسية، بدءًا من الهند إلى العرق إلى نجد إلى اليمن إلى السودان إلى الصحراء الأفريقية في هذا القوس نجد أنها قد ظهرت بعيداً عن منطقة قلب العالم الإسلامي والتي كان يمثلها في ذلك الوقت المحور المكون من (استانبول - دمشق- القاهرة)، والذي كان يقوم بصد الهجمات الغربية الموجهة إلى العالم الإسلامي.

ولقد كان لبعد حركات الإصلاح عن القلب أسبابه ومبرراته، فإن هذه الحركات على الرغم من الاختلافات الفكرية بينها قد كان يجمعها: أولاً، التخفف من أوزار الحركة الصوفية وآثارها التي كانت تمس العقيدة أحياناً، والرجوع إلى الوحدانية المجردة المطلقة، وثانياً، التخفف من قدسية المذاهب التي كانت قد وصلت إلى حد كبير من العصبية المذهبية والتي كان من شأنها أن تمس الوعاء الإسلامي الجامع أحياناً، وثالثاً، العودة إلى المنبع (القرآن والسنة).

وهكذا شأن أي حركة إصلاحية، فإنها تنادي بالعودة إلى ا لمنبع، أي القرآن والسنة، والتجديد من وجهة نظرها يكون بالعودة إلى المصدر، والتخفف من تجارب واجتهادات الفترات الوسيطة بكل ما يلابسها من أوضاع تاريخية خاصة مرت بها.

ولقد كانت منطقة القلب تتمتع بحكم سياسي ثابت ومستقر، يعتمد على المؤسسات الفكرية التقليدية الثابتة المحافظة، مرتبطا بها، ومتجاوبا معها، وهي تفهمه، وتستمر علاقتهما على هذا الأساس.

ومن الطبيعي في ظل هذا الحال أن لا يدرى الجديد بشكل دقيق إلى أي مدى سيكون ملائما للأوضاع القائمة.

والسؤال الآن؛ هل كانت منطقة القلب هذه بعيدة عن حركات الإصلاح؟ في الواقع أنه كانت هناك بذور تنشأ، ولكنها كانت تنتهي وتتلاشى بعد فترات قصيرة.

فالجبرتي يذكر مثلاً أن شيخاً رومياً قد جاء من الخارج، وجلس في مسجد المؤيد يلقي دروساً ينادي فيها بالعودة إلى الكتاب والسنة، ويهاجم الصوفية، ثم اجتمع عليه نفر، ثم بعد ذلك سافر.

لقد كانت سطوة وقوة المؤسسة المحافظة داخل هذه المنقطة تجعل من الصعوبة أن تسمح لحركة إصلاحية جديدة أن تقوم على ساقها، وبالتالي كان أمراً طبيعياً أن تنشأ حركات الإصلاح من بعيد ثم تقترب من منطقة القلب.

في الواقع أن حركات الإصلاح قد بدأت في الظهور في وقت كانت

الحركة السياسية الغربية (والتى بدأت فى القرن السادس عشر واستمرت إلى القرن التاسع عشر) قد بلغت مبلغاً عظيماً فى محاولاته المتكررة لتطويق الأمة الإسلامية، وكان ذلك عقب اكتشاف رأس الرجاء الصالح واكتشاف طريق الهند عن طريق البحر، مما جعل الغرب لا يأتينا من الغرب فقط كما كان الحال فى الحروب الصليبية، بل أصبح يأتينا من الغرب ومن الشرق معاً[1].

فالإنجليز أتونا من الهند، ثم تلا ذلك الدولة الروسية (نشأت فى أواخر القرن الثالث عشر وبدأت تنمو في عهد إيفان الرهيب وقد كان سفاحاً)، واستمر التوسع الروسى شرقًا حتى سيطر على سيبريا كلها، وجنوباً بدأت تنزل على أراضينا، وتم ذلك بقدر ما أيام بطرس الأكبر (ت ١٧٢٥م)، ولكن التوغل جرى فى الأراضى الإسلامية أيام كاترين الثانية (فى السبعينات والثمانينات من القرن الثامن عشر)، وهي التى دخلت فى حروب احتلت بها كثيراً من أراضى الإمبراطورية الفارسية (وسط آسيا) واحتلت من الدولة العثمانية المنطقة الشمالية منها، ودخلت فى حرب معها سنة ١٧٧٤م وانتصرت فيها وألزمت السلطان عبد الحميد الأول (وقع المعاهدة وعيناه تدمعان) بأن من حقها مراقبة أوضاع الأقليات غير المسلمة فى الدولة العثمانية، وكان هذا تدخلا فى شؤون الدولة العثمانية لا يطيقه الشعور العام، حيث كانت هذه الدولة تشعر أنها سيدة العالم، فكانت صدمة شديدة جداً.

وما يحصل فى فلسطين اليوم حدث مثله فى القدم وفى مناطق الشمال الأسيوى التى استولى عليها الروس (عمليات تهجير وإبادة.. وكانت هناك أنهار ملئت جثثا... كما كتب ذلك كثير من المستشرقين والباحثين الغربيين)، وما كتب من ذلك باللغة التركية لم ينتقل إلينا بعد).

بهذه الحروب وبهذا الخطر بدأت مؤسسة الحكم فى منطقة القلب تتنبه إلى هذا المشكل، وباتت توقن أن عليها أن تجيش هذه المجتمعات بسرعة لتستطيع أن تواجه خطراً لم يعد وشيكاً فقط، ولكنه صار حالا بالنسبة لها.

ولقد بدأت هذه الحملات بسليم الثالث فى استانبول، ولكنه فشل لأن الإنكشارية عوقوه، ثم جاء من بعده محمود الثانى واستطاع أن يهزم الإنكشارية، ويقوم بمشروعه الإصلاحى التجديدى، ثم جاء من بعده محمد على[2] الذى استطاع بفضل بعده عن

مناطق الاحتكاك الكبيرة فى استانبول أن يصنع جيشاً على نظام جديد فى مصر من غير أن يخشى من الفرق القديمة التى كانت موجودة وقتئذ.

كل هذا قد أدى إلى المشكل الفكرى الذى حصل وقتئذ، فلقد ظهرت حركتان: حركة إصلاح فكرى فى الأطراف، كان مقدرا لها أن تبدأ فى الأطراف ثم تنتشر وتستطيع أن تستبدل بالوضع المحافظ وأمراض الأمة وصنعاً جديداً حتى فى منطقة القلب، وحركة إصلاح مؤسسى ظهرت فى منطقة القلب، ولم تكن مدعومة فكريا، إنما يحركها الإحساس بالخطر السياسى الآتى من الخارج.

والسر فى ذلك أن أهل الحكم عادة ما يفكرون بطريقة عملية سريعة أكثر من أن يفكروا فى الأسس النظرية والفكرية لأى حركة، بل ربما كانت هذه الأسس تعتبر عندهم نوعاً من الترف؛ لأن الوقت عادة لا يسعف معهم.

فكانت النتيجة أن القضية الفكرية كانت مؤجلة بالنسبة للحاكم.

فى نفس الوقت كانت حركة الإصلاح الفكرى- التى عادة وفى الواقع التاريخى تنشأ من بعدها حركة الإصلاح المؤسسى بعد أن تمهد الحركة الفكرية لها وترهص بها فينشأ الإصلاح المؤسسى على وفق المثال الذى تصنعه حركة الإصلاح الفكرى- قد قامت، ولكنها لم تصل إلى مؤسسات الدولة، وفى المقابل فقد ظهرت حركة الإصلاح المؤسسى يتيمة، ولم تجد لها أبا فكريا يرعاها ويهديها.

وتضارب الحركتان فى القرن (١٩)، وترسب من هذا التضارب لدينا إلى الآن هذا الانفكاك بين حركة الإصلاح الفكرى وحركة الإصلاح المؤسسى، فلا زالت مجتمعاتنا تعانى من هذا المشكل، فلا نجد ثمة رابطة تربطهما فى واقعنا حتى وقتنا هذا، بل قد يكون هناك قدر من الإحساس بالحذر والشك المتبادل، وهذا يرجع لأثر تاريخى يمتد على مدار (٢٠٠) سنة.

هذه أول موجة، وأول معضلة تنشأ من هذا الموقف المتضارب.

الموجة الثانية:

نشأت كحركة إصلاح فكرى فى نهايات القرن الـ (١٩)، ويمكننا أن نحدد ملامحها بأمثال الأفغانى ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وهذه المجموعة المعروفة.

فى تلك الأثناء كان قد اقتسم العالم الإسلامى بين القوى الاستعمارية (تقريباً).. وتم اقتسامه بعد الحرب

العالمية الأولى كنتجية لها، ففى العالم العربى احتلت مصر سنة ١٨٨٢م، واحتلت تونس سنة ١٨٨١م؟، واحتلت الجزائر سنة ١٨٣٠م، واحتلت المغرب سنة ١٩١١م،واحتلت ليبيا سنة ١٩١٢م، واحتلت سورية والشام مع الحرب العالمية الأولى كنتيجة لها، كل هذا تم في الفترة من نهاية القرن (١٩) وبداية القرن (٢٠)، وقد بقيت الجزيرة العربية بعيدة عن هذا الخطر .

وكانت هذه الهزيمة ا لعسكرية قد سبقتها هزيمة سياسية؛ لأن النفوذ الغربى كان قد استفحل وتوحش فى الفترة السابقة على الهزيمة العسكرية، وكان قد سبقها أيضاً سيطرة اقتصادية عن طريق الديون، والامتيازات الأجنبية.

فى هذه الفترة ظهرت مجموعة من المصلحين فى منطقة القلب، وظهروا على ضربين: أولهما: أمثال جمال الدين الأفغاني الذى غلب عليه مقاومة عملية الغزو الخارجى والاستعمار بالدعوة إلى توحيد الأمة، فقد كان كل همه التجديدى يتعلق بهذه المواجهة.

وثانيهما: أمثال محمد عبده، الذى يمثل فترة ما بعد السيطرة الاستعمارية، فهو ابن المرحلة التالية، وبالتالى كان مختلفا عن جمال الدين الأفغانى رغم أنه تتلمذ عليه. وسر هذا الاختلاف أنه وجد أن قوى الأمة لم تستطع أن ترد خطر الاستعمار، وبالتالى كان من المحتم البحث عن طريق إصلاحى طويل المدى من شأنه أن يكون لدينا إمكانيات وملكات المقاومة، والقدرة على إعادة بناء المجتمعات من جديد.

ثم جاء من بعد محمد عبده أمثال محمد رشيد رضا الذى قام بدوره بأمرين:

أ- ربط بين التجديد الفكرى الفقهى لمحمد عبده وبين الحركة السياسية.

ب- وربط أيضا بين السلفية والتجديد[٣].

ولقد كان لرشيد رضا الفضل فى تقريب فكرة التجديد التى لم تكن واضحة بشكل جيد عند محمد عبده، وذلك عن طريق المناداة بالعودة إلى الأصول، والربط بين الفكر السلفى وبين التجديد الفكرى.

وفى الوقت الذى ظهرت فيه حركة التجديد أو الإصلاح الفكرى الإسلامى كانت هناك حركة تغريب فكرى بدأت تنمو وترمى بجذورها فى الأرض (مثلاً مدارس التبشير).

ولم يصبح الأخذ عن الفكر الغربى كما كان عليه الحال أيام أحمد عرابى، وأيام محمد على، حيث كانت الاستفادة

منحصرة فى التكنولوجيا الغربية، ومجموعة نماذج إصلاحية معينة (مجلس نيابى مثلا وأشياء من هذا القبيل)، بل أصبح يمثل فلسفة تعتنق ويدعى إليها (دعوة الوضعية - دارون- وكتابات من هذا النوع).

وبالتالى فقد ظهرت دعوات تمس أساس الشرعية الإسلامية فى المجتمع، وتغيرت القوانين بعد تجاوز فكرة ارتباط القانون بشرعية إسلامية وبدأت الشرعية الوضعية نظهر فى القوانين.

كل هذا بدأ يؤثر على الحركة الإسلامية، ويجعل من المحافظة الفكرية الإسلامية وظيفة أساسية تؤديها فى هذا المجتمع، وتقوم بموجبها بدفع هذه الغائلة الفكرية التى تأتيها من الخارج.

ولقد كان للأزهر دور هام فى هذا الصدد، فلم تكن مهمته الأساسية وقتئذ القيام بفكرة التجديد بقدر ما كان الاهتمام موجهاً إلى المحافظة على الأصول، وعندما كان التخيير بين التجديد والمحافظة على الأصول رأى الأزهر أن المحافظة على الأصول أولى، فعملية التجديد وقت الخطر عملية صعبة جداً.

ولذلك ظهر أمثال الشيخ عليش فى الأزهر، وأمثال الشيخ حسونة النواوى، وأيضاً الشيخ سليم البشرى الذى أغلق الأزهر تماماً أمام النفوذ الإنجليزى خلال السنوات التى قضاها فى الأزهر.

وكانت المعضلة الثانية التى صادفناها على إثر هذه الموجة أن أصبح للحركة الإسلامية جانبان: جانب محافظ وجانب مجدد، ورغم أن كليهما لازم لصالح الإسلام وكليهما يقوم بمهمة لازمة لصالح بقاء هذا الدين وهذه العقيدة فى نفوس الناس، فقد تضارب الجانبان، وظهر أن الخلاف بين القديم والجديد كما لو كان هو الأصل أكثر من المحافظة على الأصول.

وتوجد عندنا أمثلة كثيرة جداً لخلافات كانت ثانوية ثم اشتدت وصارت تبدو كما لو كانت هى الخلافات الأساسية لدينا، وأنستنا المشكل الأساسى، فصرنا إلى هذه المعضلة الجديدة وهى التى ظهرت فى نوع من المحاربة بين الفكر الإصلاحى التجديدى الإسلامى والفكر المحافظ رغم لزومهما معا، ورغم أن التجديد لا يكون إلا بضمان الوجود وأن الوجود يضمنه التجديد أيضاً(٤).

الموجة الثالثة:

جاءت بعد الحرب العالمية الأولى، وكانت موجة حركية، فبعد الحرب العالمية الأولى يحدث لأول مرة أن تصبح

العلمانية أصلا مرجعيا له قدر من السيادة والهيمنة على المجتمعات.

وعندما تقوم بعملية رصد لدرجات أخذنا من الغرب على مدى القرن الـ (١٩) نجد أننا أولا، أخذنا عن الغرب نماذج تنظيمية (مجلس نيابى- تنظيم معين للإدارات والوزارات- مجلس للوزراء- مدرسة معينة)، وشأن هذه النماذج أنها لا تنقل فكرة بذاتها.

ثم ثانياً: بدأنا نأخذ عادات ونماذج استهلاك وأساليب حياة غربية لا يحتملها الوضع الإسلامى لا من حيث العقيدة وأوامر الدين ونواهيه، ولا من حيث ما اعتدنا عليه.

وكان هذا قاصرا على فئات نخبوية قليلة تكاد تكون منفصلة عن المجتمع، وبقيت الكتلة الأساسة فى المجتمع لا تعرف هذا النوع من الحياة (فمثلا السلطان عبد العزيز كان يعمل الباللو فى قصره والخديوى إسماعيل أيضا ويعمل حفلات الرقص).

كل هذه النماذج عرفناها عن طريق التاريخ، وعامة الشعب كانوا لا يعلمون أن هذه الأشياء تحدث فى القصر بداخله فكانت فئة معزولة، هذا هو الوضع فى القرن التاسع عشر.

بعد ذلك بدأت تظهر العقائد والفلسفات الغربية المهددة للتكوين الإسلامى والموجهة فكريا للقيام بهذه المهمة، ولكنها ظلت أيضا معزولة فى أسسها عن الجماهير الشعبية ال واسعة فى بداية القرن الـ (٢٠)، فلم يظهر للعلمانية وجود شعبى إلا لما بدأت حركة وطنية علمانية فى الظهور بعد ثورة ١٩١٩م، وبدأت تضع نفسها موضع من يضطلع بمهمة إخراج الإنجليز وتحقيق الدستور وصنع الصورة المثلى والمدينة الفاضلة التى تنبنى عليها مقومات المجتمع الجديدة، وكانت هذه الصورة مأخوذة من الغرب أساساً.

ثم ظهر من بعد ذلك جيل من المدارس الحديثة والمدارس الحكومية التى سيطر عليها الإنجليز، وبالتالى فقد بدأ يظهر للفكر الغربى العقيدى تأثير فى المجتمع.

وعندما ظهرت الحركة الوطنية بهذا الشكل، دخلها ذوو التوجه الإسلامى؛ لأن الهاجس المشترك فى ذلك الوقت كان مقاومة الإنجليز، ولم يكونوا يتصورون أن الحركة الوطنية العلمانية سوف تصنع نموذجاً لبناء المجتمع على وفق الصورةالغربية وليس على وفق التصور الإسلامى.

فى أواخر العشرينات بدأ هذا الإدراك يجرى، وظهر بسببه "حركة الشبان المسلمين" أولاً، ثم "حركة

الإخوان المسلمين"، وكانت تجمعهما فكرة "شمولية الإسلام".

وإذا كانت الحركة الوطنية كانت دائماً ذات ثوب إسلامي، ومصوغة صياغة إسلامية (الأمير عبد القادرة الجزائرى- الأمير عبد الكريم الخطابى- الشريف أحمد السنوسى ودوره فى ليبيا- مصطفى كامل ومحمد فريد فى مصر)، فلقد ظهر بعد ذلك شئ أسمه "علمانى وطنى"، فلم يكن قبل ذلك وطنيا، والذى أعطاه شرعية الوجود فى المجتمع أنه صار وطنياً.

فلقد كان التوجه الأول للحركة الوطنية لا يفرق أبدا بين الإسلامية والوطنية، ثم حدث بعد ذلك الانفصال بينهما.

ولم يظهر هذا التوجه الوطنى العلمانى كمؤامرة، لأن كل الحركات الإسلامية السابقة كانت مرتبطة بمصدر أم (فكرة الخلافة والتجمع من أجل الخلافة)، ومشخص الجماعة الإسلامية (أيا كان مريضا أم غير مريض، يحتاج إلى إصلاح وثورة فى داخله) كان موجوداً.

ولقد اكتمل ظهور هذه الحركات الوطنية العلمانية فى صورتها المنسلخة فلسفيا وفكريا عن الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى، ظهرت فى مصر، وظهرت فى الشام، وظهرت فى العراق وظهرت فى بعض مناطق المغرب، ولكنها لم تظهر فى منطقة الجنوب العربى (الجزيرة العربية- السودان)، لأن أثر النفوذ الغربى فكريا لم يظهر فى الجنوب العربى إلا متأخراً، وكانت دائماً منطقة البحر الأبيض هى منقطة الصدام الأساسية بين الغرب والعالم الإسلامى.

هنا نشأ المشكل الثالث: وهو أنه نشأ صراع بين حركتين وطنيتين: حركة وطنية إسلامية تسترد خط السيرالقديم للحركة الإسلامية، وحركة وطنية علمانية قامت، وكان لها نوع من أنواع النفوذ والسيطرة فى عدد كبير من بلادنا، خصوصا فى منطقة الشام والعراق ومصر على مدى (٥٠) عاماً فى الفترة من (١٩٢٠-١٩٧٠م)، وانتهت خلال هذه الفترة تجربتان للبناء العلمانى لوطن مستقل (تجربة الوفد الأولى- تجربة عبد الناصر الثانية) وما جرى مجراها فى منطقة الشام والعراق.

ومن سنة ١٩٧٠م بدا أن كلا النموذجين العلمانيين (الغربيين) لم ينجح فى أن يقدم ما يمكن به بناء هذا الوطن المستقل، المشكلة التى تولدت أنه ظهر قدر من الصراع بين حركتين وطنيتين، ونحن دائما ينبغى أن نفكر فى

التفكير التجميعى، فنحاول أن نرى أساس نقط الخلاف وكيف يمكن أن نحلها، لأننا نريد أن نداوى أمراض هذه الأمة، ولا يوجد عندنا فضل لوقت ولا فضل لجهد نستطيع به أن نتحارب إذا كان بيننا وجه اتفاق في أمر من الأمور.

ودائما كانت الأسئلة التى تطرح على تاريخيا أسئلة من هذا النوع، كيف يمكن أن نجمع؟، كيف يمكن أن نصنع صيغة جامعة تقبل الخلاف وتقبل التعدد فى داخلها، وتقبل قدراً كبيراً من التنوع، صيغة تجمع الناس بقدر الإمكان.

هذه هى الموجات الثلاث التى تصورتها فرضها التاريخ، وفرضتها ظروف الوطن وملابساته.

ولدت الأولى نوعاً من أنواع الصراع بين حركة الإصلاح المؤسسى وحركة الإصلاح الفكرى، وولدت الثانية نوعاً من أنواع الصراع بين حركة المحافظة الإسلامية (الدفاع عن الأصول) وبين حركة التجديد الإسلامى، ولا زال هذا الصراع باقياً حتى يومنا هذا، وولدت الثالثة صراعاً بين حركة وطنية علمانية وحركة وطنية إسلامية.

أسبابها واضحة، ولكن علاجها هو الذى يحتاج إلى نظر وبحث، وإن كان إدراك السبب التاريخى يكفى لتحديد وجوه العلاج.

○ ○ ○

الهوامش

(١) في الواقع أن هذه المشكلة كان لابد لها من أن تحصل؛ لأن احتمالاتها كانت قائمة وواردة من وجهة النظر التاريخية.

(٢) اختلف في محمد علي، فقيل: إنه عربي، وقيل: إنه مصري، وكل هذا- في تقديرنا- إنما هو إسقاط من الحاضر على الماضي من قبل المؤرخين، والتوصيف الذي يليق بأفعاله كما قال شفيق غربال "إحياء للعثمانية الحديثة"؛ لأنه كان من النخبة العثمانية التي كانت تقوم بهذه المهمة.

(٣) قمت مرة بمراجعة تواريخ إصدار الكتب في مصر، فوجدت أن كمية الكتب التي أعيد نشرها لابن القيم وابن تيمية في الفترة ما بين ١٩٠٥- ١٩١٢ كمية كبيرة جدا، وكان وراء ذلك الشيخ رشيد رضا، فقد كان يتحمس على إعادة نشر هذه الكتابات.

(٤) هناك مسألة مهمة ربما لم نلتفت إليها، وهي طريقة المؤرخ في النظر وطريقة المصاحب للحدث في النظر، فأنا عندما أصاحب الأحداث لا أعرف نتائجها، والحدث لم يتم بعد، وآثاره لا تزال مجهولة، ونحن حينما نعايشه إنما نساهم في صناعته أيضا، وصناعته قد تكون مبنية على بدائل عديدة. فهذا الحدث يمكن أن يتجه إلى هذه الوجهة أو تلك، ونحن نأخذه من مواقف نرجح من خلالها توجه الحدث إلى إحداث آثار دون آثار؛ لأننا لم نتملك بعد نتائجه، فيكون هناك قدر من القلق، وقدر من احتمال الخطأ كبير في نظرنا، بعكس المؤرخ الذي يرى الأحداث كلها مبسوطة من بدايتها إلى نهايتها ولا توجد بدائل للحدث، لأنه تم فعلا فيستطيع أن يحدد بشكل واحد آثاره ووجهته.

○ ○ ○



أصول الفكر السياسي في القرآن المكي

تأليف: د. التيجاني عبد القادر حامد(*)
مناقشة وتقديم: سمير أحمد الشريف(**)

جهد الدكتور التيجانى عبد القادر خطوة جادة وهادئة وعميقة ومستنيرة عبر رحلة فى الفكر الإسلامى الذى يحتاج إلى جهود خيِّرة أخرى لتصحيح صورة الإسلام التى شوهتها الأقلام القاصرة والنظرات المحدودة، إنه شمعة تضىء ظلمات تراكمت على العقل المسلم، كيف لا وقد اعتمد المؤلف على منهج خاص به، لم يقلد أحدًا قبله فجاء شاملاً فى استنتاجاته متداخلاً فى رؤاه.

قسم المؤلف كتابه على أربعة أبواب: الأول وتطرق فيه لبعض المقدمات التعريفية الخاصة بالفكر السياسى وأصوله وعن القرآن، مفندًا آراء غلاة المستشرقين الذين رأوا فى القرآن المكى (رؤية تطورية) مما جاء ضمن ثلاثة محاور: الفكر السياسى / أصول الفكر السياسى/ القرآن المكى.

فى تعريفه للفكر السياسى، يتوقف المؤلف مع مجموعة تعريفات يخلص منها برأى خاص به فيقول "إن الفكر السياسى يختص بالبحث فى مجال السلطة، كيف يتم التوصل إليها والتصرف فيها وعلاقة الفرد ومجاله القانونى الدستورى (ص ١٧)، ويحصر أصول الفكر السياسى بمبدأ السلطة

(*) د. التيجانى عبد القادر حامد: أصول الفكر السياسيى فى القرآن المكى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ط١، ١٩٩٥، ٢٩١ صفحة، مكتب عمان.

(**) سمير أحمد الشريف، الأردن، عين الباشا ١٩٣٧٤ ص. ب: ٣١٩.

السياسية ولمن يجب أن تكون ودليل وجوبها ومبدأ الطاعة الواجبة على الفرد وأصولها- والحدود بين حق الفرد وحق الجماعة وما بينهما من تعارض وكيفية إزالته والغايات الاجتماعية الكبرى التي تقوم عليها المؤسسات السياسية في تبرير وجودها وتمرير سلطاتها (ص ١٩).

بعد أن بين المقصود بالفكر السياسي وأصوله عرج المؤلف على آيات القرآن المكي بعيدًا عن الخوض في ماهية المكي والمدني مكتفيًا بالمشهور بين العلماء، مشيرًا إلى تداخل القرآن المكي والمدني وتكاملهما في عرض المعاني والاحتجاج لها، وأن شقي القرآن يشكل، نسيجاً واحداً يشار له كعامل بارز من عوامل الإعجاز القرآني، أما لماذا اختار المؤلف القرآن المكي موضعًا لبحثه عن أصول الفكر السياسي فنجمله في الأسباب التالية:

أ- أن السور المكية يغلب عليها طابع التعرض للأصول والأسس والقواعد الجوهرية دون أن تكون السور المكية مجرد فذلكات نظرية مجردة كتهيئة للسور المدنية.

ب- اكتفى المؤلف بالسور المكية؛ لأن بحثه مرتبط بالأصول والقواعد والمقدمات التي تساعد فقط في تحديد الاتجاه ورسم الغاية التي يهتدي بها السياسيون قبل إقامة المؤسسات وضبط العلاقات، وهذه تجتمع مع القرآن المكي بحكم التقدم التاريخي والترتيب المنطقي والاقتضاء الظرفي.

جـ- في اختيار المؤلف لآيات القرآن المكي رد على مزاعم المستشرقين الذين ادعوا أن القرآن المكي يحتوي على تفصيل لليوم الآخر وأسس الفكر السياسي وذهبوا يبحثون فيه أيضاً عن فكر سياسي دنيوي حسب (جولدتسيهر)، و(فرانش بهل) و(مونتجمري وات) وأمثالهم، معتبرين أن الظاهرة الدينية ظاهرة نفسية منعكسة على الواقع الاجتماعي، وأما الواقع الاجتماعي التاريخي لقريش هو الذي أفرز الفكر السياسي الإسلامي وأن إنذار القرآن المكي بيوم الحساب نظرة تشاؤمية، والمؤلف في تصديه للمستشرقين ينطلق من مجموعة رؤى: أولها ما جاء تحت عنوان "المفهوم الكلي للوجود" مبيناً أن الظاهرة الاجتماعية جزء متصل بواقع الحياة، ولهذا فلابد لتفسيرها من الرجوع إلى قاعدة أصولية كبرى تشرح الحياة لتكون على أساسها مفهوم كلي للعالم والحياة والكيفية التي ستكون عليها العلاقات بين الناس، منوهاً لأكبر مدرستين تقدمان حلولاً لهذه الإشكالية، الأفلاطونية المثالية

والإسلامية التوحيدية، الأولى: ممثلة بالمدرسة الوصفية والتاريخية بقيادة (ديفيد هيوم وماركس) اللذين تبادلا الهجوم على القانون الطبيعي حتى صبغا المناخ الثقافي الأوروبي في القرن التاسع عشر بالصبغة الموضوعية التاريخية الحيادية بعد أن حاولت المدرسة الأفلاطونية المثالية أن تعطي مفهومًا كليًا للحياة وللعالم وللغايات الإنسانية الاجتماعية، وقد تتبع المؤلف خطوات هذه المدرسة التي انقلبت من مثالية إلى مادية واقعية، انتهت بمعاداة القانون الطبيعي باعتباره آخر أثر من آثار المثالية المتلبسة بالأخلاق والدين، هذا في حين أن المدرسة التوحيدية الإسلامية وعلى عكس المثالية والأفلاطونية، تذهب إلى القول بأن المادة التي يتشكل منها العالم هي حقيقة موجودة بصورة مستقلة عن الفكر دون التسليم بأن هذه المادة هي سبب عام لجميع ظواهر الوجود، بل تتخطى المادة والفكر معاً للوصول إلى سبب أبدي آخر لا نهائي وتجعله مبدءاً أساسيا أزليًا ضروريًا للوجود هو الله، ومعرفته باسمه وصفاته وأفعاله لا يتأتى إلا بوساطة نبي مرسل وكتاب منزل- هذا الاعتقاد يكون المصدر الذي يمد معتنقيه بمفهوم كلي للعالم والحياة وتنظيم لعلاقات الإنسان مع غيره (ص ٣٤) مع التأكيد على أن مهمة السيادة والحكم العليا هي لله وحده، وأن تشريع القوانين ليس فناً يختص به فرد أو فئة دون غيرها، فلا يوجد إنسان فيلسوف كامل العقل مختص في غايات الاجتماع الإنساني، بل إنسان رسول يتوسط بين الحق والخلق في تبيان الرسالة وإيصال الشريعة التي لن تكون قانوناً طبيعياً يلتمس بالحدس والتجريب، بل أمر مباشر يلقى على العقل والإرادة الإنسانية إلقاءً فيذعنا له أو يتمردا عليه.

إن دين التوحيد هو دين العقل دون أن يعطي العقل البشري صلاحيات الإله- من هنا وحتى يتم التمكن الحضاري بأكمل صورة، لا ينظر للجاهلية كشر؛ لأن فيها بعض الخير مما يمكننا التأسيس عليه، كذلك لا يمكننا إلغاء التاريخ البشري والابتداء من الصفر، بل لتأصيل تاريخنا الإسلامي ولهذا أخطأ سيد قطب عندما نظر إلى الصحابة كجيل قرآني فريد لم يتكرر في التاريخ، ومبالغته رحمه الله في ذلك حيث اعتبر أن تاريخ ما قبل الصحابة مجرد عمق جاهلي وشر محض يجب طمره، الأمر الذي أوصل سيداً إلى منهجية اجتماعية وفلسفة سياسية في

التغيير يشابه مناهج الاستئصال الراديكالى والثورات الانقلابية حسب ما يظهر بجلاء فى (معالم فى الطريق).

ولما كان القرآن لا يعرض الأفكار والمبادئ كأنساق شكلية مجردة، لجأ المؤلف فى باب كتابه الثانى لاختيار سورة من أطول السور التى نزلت بمكة، وفيها معظم الأصول السياسية، وهى مما اعتمده كإطار مرجعى.

خلال استعراضه للسورة تجول فى القرآن المكى ملتقطاً الأصول الموزعة فى السور المختلفة ليضمها، إلى ما هو موجود فى السورة المرجعية من أجل تكامل الفكرة، بعد ذلك يختار المؤلف جملة من السور المكية مما نزل متتالياً بمكة ويتعرض لموضوع الأصول السياسية للدولة الإسلامية، ويكمل بها ما يحتاج إلى إكمال، فاختار سورة الأعراف كقسم أول جعله إطاراً تصوريًا يمثل حقيقة الوضع الإنسانى، وما يجب أن يكون عليه من علاقات بالله والإنسان والكون ضمن زاويتين: إن الناس مخلوقون من نفس واحدة على فطرة سليمة، وأن الله قد مكن لهم فى الأرض وجعلها مصدراً لمعاشهم، وإن الناس مأمورون، ولهذا سيبعث من بينهم رسلاً يقصون عليهم أمره، وهذا يقتضى منهم (الناس) الخروج على كل ولاء واتباع الرسل ليتم توحيد الولاء لمن له الأمر والخلق.

القسم الثانى من سورة الأعراف يعرض المؤلف فيه لنماذج من تجارب الرسل عبر التاريخ كتطبيق عملى للقسم الأول، حيث عرضت هذه السورة من بعد تجربة آدم تجربة (نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى)، بينما القسم الثالث من السورة عاد فيه المؤلف إلى أهل مكة ليقدم لهم المعانى التى ذكرها القسم الأول، ومن خلال تجارب الرسل الذين ذكروا فى القسم الثانى؛ حتى تختتم السورة بخطاب الرسول ﷺ فى خاصة نفسه مما يفرد المؤلف له موضعاً من خلال علاقته عليه السلام مع قريش فى سور مكية أخرى.

فى معانى القسم الأول يورد المؤلف ما ذهب إليه مؤيدًا ذلك بنصوص من القرآن الآيات ١٨٩/١٩٠/١١/ ٢٥/١٧٢ ومستفيدًا من المصادر اللغوية كلسان العرب، فى حين يثبت معانى القسم الثانى، والنصوص الدالة عليها مع ذكر ملاحظات، خاصة بالآيات ٢/٣٥/٥٤ من الأعراف: أولها: أن الآيات تشير إلى أن الرسل (منكم). ثانيها: أن الآيات تشير إلى أنواع من التطبيق الإنسانى لآيات الله، ثالثها: أن

مهمة الرسل موقوتة بزمان ولابد أنهم ميتون حسب طبيعتهم البشرية وتظل رسالاتهم باقية. أما كيف تصبح تلك المعانى أصولاً للفكر الإسلامى فالآيات تقرر كإطار تصورى عام أن:

١- الناس مخلوقون، وذلك يحتاج إلى الاعتراف بسلطان أعلى قادر وحده على الخلق؛ لأن من قدر على الخلق قدر على الأمر.

٢- وأن الناس مخلوقون من نفس واحدة، هى نفس آدم الترابى، من هنا لا يستطيع أحد من أبناء آدم الادعاء بالامتياز على أحد من حيث الأصل التكوينى أو الانتساب للقدرة الخالقة؛ لأن وحدة الأصل يشترك فيها الناس، الرسل والأنبياء، وهذا يعنى عدم إخراج الرسول عن إطار البشرية، حتى مع إتيانه سلطان النبوة، وإنما يعنى أنه أصبح بشراً رسولاً إلى بشر، فإذا ما اعتقد الناس بما سلف فذلك أصل التوحيد وعقيدة الإسلام أساس البناء الاجتماعى كله.

٣- وأن الناس خلقوا على الفطرة السليمة وهذا يعنى أن النفس الإنسانية من حيث الخلق ملائمة لطبيعة الأمر الإلهى.

٤- وأن الله قد مكن للناس فى الأرض، وجعل معاشهم فيها، ومن استحوذ عليها واحتكرها صارت له السيادة على الآخرين والاستكبار على الله، والإفساد فى المجتمع الإنسانى؛ وذلك لأن الأرض مصدر أساسى للثروة، وأن قوله تعالى: ﴿**مكناكم فى الأرض**﴾ موجه لجميع الناس بصفتهم الإنسانية لا الاعتقادية، فالأرض ليست للمؤمنين وحدهم وليست للكافرين وحدهم، وإنما لله جعلها موضع اشتراك بين عباده؛ ليبلوهم، وأن حق الحياة فى الأرض والانتفاع بها مكفول للناس على اختلاف عقائدهم.

٥- وأن الناس واقعون تحت دائرة التكليف الإلهى، إذ رغم أن الناس مفطورون على الإسلام إلا أن الله لم يدعهم للفطرة وحدها فقد تفسد الفطرة أو تتبدل.

٦- تقرر الآيات أن الناس هم خلفاء الرسل فى إقامة التوحيد السياسى ومن هنا قد يندثر الحق المنزل للناس ما لم يؤخذ بواحدة من هذه الحالات:

(أن يأتى رسول يجدد ما اندثر من الدين) (أن يتكفل الله بحفظ واحد من كتبه) (أن يعصم الله أمة من الأمم من الضلال الجمعى)، وبديهى أن الرسول خاتم الأنبياء، فلم يبق إلا حفظ الكتاب وعصمة الأمة، القسم الثانى من سورة الأعراف، وفيه ذكر المؤلف تجارب

الرسل السابقين مما استغرق وضع الإطار التصورى ليعرض بعده بتفصيل للتطبيق التاريخى ممثلاً بنماذج من الأمم، وقد رتب الآيات التى عرضت تجربة الرسل فى قائمة، ونظر فى التطورات التاريخية التى مرت بها الدولة، فثبت الآيات التى تحكى تجربة (نوح وعاد ولوط وشعيب)، دون أن يذكر أرقام الآيات ثم أثبت الآيات فى القائمة الثانية، ومنها جمع أقوال الأمم الأخرى لتوضيح كيف تم التفاعل مع مبادئ الدين والاستجابة له، فذكر نصوص الآيات التى رد بها أقوام (نوح وهود وصالح ولوط وشعيب) ليخرج بملاحظات:

١- أن أول الرسل نوح لم يبدأ دعوته لقومه بتعريف الدين والعبادة والإله، بل دعاهم أولاً إلى توحيد الله.

٢- أن كل رسول أتى من بعد نوح كرر دعوة التوحيد.

٣- أن صور الفساد فى الأرض تتعدد من قوم إلى قوم ومن مكان إلى مكان.

٤- أن نوحاً وهوداً وصالحاً هم الرسل الثلاثة الوحيدون الذين لم يذكر أن قومهم أزمعوا إخراجهم من الأرض ونفيهم على عكس الحال مع شعيب ولوط وموسى؛ لأنهم لم يبلغوا أن يكونوا أمة.

٥- أن لفظ (القرية) قد دخل فى فترة متأخرة، إذ لم يكن فى حوار الرسل مع أقوامهم ذكر للقرية مما يعنى وجود تطور قد طرأ على حياة الناس اجتماعيًّا.

٦- أن من آمن مع نوح لم يكن طرفاً أساسياً فى المعركة، أما بعد نوح فإن (الذين آمنوا) صارت تطلق عليهم عبارة (الذين استضعفوا فى الأرض) وهذا مؤشر على تطور حركة الدين وأن المؤمنين صار لهم وجود.

٧- أن القرآن ميز جماعة من الرسل سماهم أولى العزم، وهذا راجع لمجموع التحولات التى حدثت.

٨- تعرض السورة لتجربة موسى مفصلة ومنفردة كنموذج مكبر لصراع السيادة بين الرسول وملئه؛ لنرى أن المسلمين بعد موسى انقسموا إلى فئات حسب بذلها وقدرتها لإقامة الدين.

الأولى: القاصرون ممن لم يبلغوا مرحلة التمكين، وهى الفئة المستضعفة.

الثانية: القاعدون الذين انخذلوا عن إقامة الدين.

الثالثة: المجاهدون الذين سعوا وتمكنوا من إقامة الدين فى الأرض، وهم أمة التمكين والنصر، وقد عرض المؤلف تجربة موسى عليه السلام ضمن مجموعة مشاهد ومقاطع مرتبة زمنياً.

المشهد الأول: صراع موسى وأتباعه من جهة مع فرعون وأتباعه، كون ذلك الصراع كان حول الكبرياء فى الأرض لمن تكون، ووقوف موسى مع الخيار التقليدى: إما الخروج من الأرض حاملاً دينه، أو الخروج من الدين ليبقى فى الأرض، وهو خيار مرفوض؛ لأن أساس الدعوة الربط بين الدين وبين الأرض، والاستيلاء على السيادة فيها باسم الله، من هنا يقف الفريقان على حافة القتال لكن موسى يدرك نتيجة المعركة مسبقاً بسبب عدم تكافؤ الطرفين، ولذلك طرح خيار الخروج من مصر بشرط موافقة فرعون على ترك المجال أمام بنى إسرائيل للذهاب مع موسى، فرفض فرعون خوفًا من أن ذلك لن يعنى إلا أن موسى وأتباعه قد صاروا أمة لا تفصلهم عن السيادة إلا موطئ قدم قد يجدونه بالتحالف، زيادة على خطر الهجرة الجماعية من تأثير سالب على اقتصاد مصر. رفض فرعون الفكرة وشدد الحظر عليهم حتى وصل الأمر بفرعون للجوء للتصفية الجسدية والقهر بالاستئصال فى حين لم يكن لدى موسى غير الصبر والصمود.

من استعراض تجربة الرسل يستخلص المؤلف بعض ملاحظات:

أن التدين يبدأ (بالتنزيل) الذى يوصل للناس، والتدين سعى يؤمر به الناس لمعرفة الوحى ولإقامة العدل فى الأرض.

أن الوضع الإنسانى قبل نزول الوحى ليس طبيعياً ويتخذ قاعدة لاستنباط المعايير السلوكية.

أن الأرض تكون مشتركة بين من يسعى لإقامة العدل فيها ومن يسعى للكبرياء، وأن التمكن فيها سيكون مداولة واستخلافاً ضمن شروط موضوعية.

الرسل أول من جاء بفكرة الدولة وبمفهوم الاحتكام إلى قانون غير ذاتى المصدر.

أن تملك الأرض وما تخرجه والاستعلاء على الناس بغرض السيادة والتمكن نوازع لها وجود فى الفطرة البشرية، وأن النزع للحق والعدل وجود أصيل فى النفس البشرية، وأى صراع يوجد بينهما فهو فى داخل النفس الإنسانية الواحدة.

القسم الثالث من سورة الأعراف: تتبع فيه المؤلف الآيات التى التفتت إلى الرسول ﷺ بمكة وعلاقته بقريش هذا الالتفات لقريش لم يأت آخر السورة، وإنما ظل يأتى على طول السور كلها ضمن إشارات خاطفة تتخلل العرض

التاريخي وتذييل عاقبة الأمم ومصائر الممالك.

المقطع الأول: خاص بالآيات ١-٤ من سورة الأعراف، وفيه يلاحظ المؤلف أن الآيات افتتحت بخطاب عام للناس جميعاً بما فيهم قريش، وبعد أن يستعرض تجارب الأمم الأخرى يصبح الخطاب خاصاً بقريش مباشرة؛ لأن ذلك يمده بوقائع التاريخ وشواهد منه، كذلك فإن الخطاب الموجه إلى قريش موجه إلى الرسول وأتباعه؛ ليولد فيهم إحساساً خاصاً ينمي فيهم وعي التاريخ، فيمارسون النظر الموضوع والتحليل العلمي.

المقطع الثاني: ويستنطق فيه المؤلف الآيات ٢٩/٥٦/٩٤/٩٥/٩٦/١٠٠/١٠١-١٠٢، ويلاحظ أن هذه الآيات جاءت فاصلاً بين تجربة مجموعة من الرسالات السابقة وتجربة موسى؛ لأنها خاصة ومن نوع جديد يراد بها منهج ديني تطبيقي، خرج المؤلف منها بمجموعة إشارات:

١- تأكيد أن حركة التدين التي يتعاقب فيها الرسل على الناس لم تكن عملية عبثية تبدأ بالإنذار وتنتهي بالاستئصال وإنما كانت عدلاً مع الهالكين من أهل القرى ورحمة لمن يرثون الأرض من بعدهم.

٢- هذه الآيات أجملت فيها المعاني التي فصلت ضمن الإطار التصوري السابق، فهي تتحدث عن الأمر التكليفي وإقامة العدل وإخلاص الولاء والإصلاح في الأرض والإفساد الذي ينشأ نتيجة الالتزام أو الإخلال بأمر الله.

المقطع الثالث: وفيه عكف المؤلف على الآيات ١٧٦/١٨١/١٩٤/١٩٦/١٩٩، وهي التي جاءت على أعقاب التجربة الموسوية ولها دلالات عميقة إذا علمنا أن فرعون انسلخ عن آيات الله بعدما جاءته، وأن بني إسرائيل مثلوا السلطة الثقافية التي لجأ إليها كفار قريش لمحاججة الرسول لذلك جاءت هذه الآيات لتطعن في أساس تلك السلطة المدعاة مشيرة إلى أن المصدر اليهودي الذي تفزع إليه قريش ليس هو الحكم العدل، وأن المصدر اليهودي وإن كان معه كتاب إلا أنه لم يتبعه واتبع هواه، وبعد ذلك ذكرت الآيات مواصفات الأمة التي يجب أن يعمل الجميع على إيجادها لأهميتها في إصلاح الخلق والأرض مما يخص المضطهدين في شعاب مكة، الأمر الذي ينقلنا لتتبع التجربة القرشية في مكة من بين الأجزاء

الكثيرة التى عرض لها القرآن فى أكثر من موضع لمعالجة تجربة الرسول ﷺ مع قريش فى مكة، خاصة وأن هذا المشكل واجه المؤلف عندما اختار ما يدع وما يأخذ من القرآن المكى الذى عالج هذا الجانب، من هنا وجد المؤلف نفسه يعتمد منهجاً من بين عدة اختيارات ركز فيها على البحث عن أصل السيادة السياسية ومشروعيتها وبواعث الفعل السياسى ومكانة الدولة فى النسق الاجتماعى، ثم مكانة الأمة والأغراض التى تلتقى فيها والفلسفة التى تستند عليها- هذه الأغراض التى تطرقت إليها غالبية سور القرآن المكى، وإن بدرجات زوايا مختلفة؛ لذلك اعتمد المؤلف السور التى تتعرض لتلك القضايا بصورة جامعة وجاء نزولها متتابعاً وتشكل نسيجاً واحدًا، وهى ما سيكون محور الدراسة (الزمر/ غافر/ فصلت/ الشورى/ الزخرف/ الدخان/ الجاثية/ الأحقاف).

قسم المؤلف السور إلى آيات تعبر عن معنى مشترك مما يقصده فى بحثه سماها بالمقاطع، مثل آية (١+٢) من الزمر، وآية (١) من سورة غافر، وآية (١) من فصلت، وكذلك الآيات الأولى من الجاثية والأحقاف والزخرف، وهى جميعًا تبدأ بـ (حم تنزيل الكتاب) أو (حم والكتاب)، وهى تبحث وتشترك فى التركيز على مفهوم أن الكتاب منزل وليس موضوعاً، كأنما تتعرض لمبدأ السيادة العليا فى المجتمع فتقدم الفكر التنزيلى مقابل الفكر الوضعى.

ولما كانت (الأمة) هى الطريقة والدين، فإن هذا ما سعت به قريش لرسول الله بما يجىء من دلالات، أهمها: أنهم يعتبرون أنفسهم على دين هو دين الآباء إبراهيم وإسماعيل، بمعنى أنهم لم يكونوا يستنكرون أن يكون (الدين هو أساس الاجتماع والإطار المرجعى الذى يحتكم إليه فى شؤون السيادة العليا فى المجتمع، وأن الحكومة التى يمثلونها تقوم على أساس من قيم الدين ومن هنا فهم أحق بالرسالة الجديدة التى تجدد دين إبراهيم وتكمله، نفهم لهذا سبب استنكار أبى جهل نزول (القرآن على محمد ﷺ بقوله "ما فى مكة أعز منى ولا أكرم" ص ١٠٥، هكذا جاء القرآن واصفًا المشكرين المستكبرين (بالإفك) الكلمة التى تشير كل اشتقاقاتها إلى (الانقلاب) ليبرهن أن حكومة الملأ من قريش حكومة ساقطة عنها الشرعية، ومن هنا فإن آية: ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها**﴾، وآية: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا**﴾، وآية: ﴿**وما**

تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾ تحتوى جميعاً على لطائف أهمها":

أولاً: أن محمداً ﷺ لم يأت ليبدأ دورة دينية من العدم، وأن شرع الله لم يبدأ به أو بإبراهيم، بل بنوح بمعنى أن الحكومة من ملأ قريش إذا كانت تؤسس شرعيتها على إرث الدين الإبراهيمى فإن هذا الأساس ليس موضع تسليم وأن كل إسهام بشرى جاء على هدى إبراهيم، فإن محمدًا أحق به.

ثانياً: إن آية: ﴿وأمرت لأعدل بينكم﴾ أمر مباشر لرسول الله أن يتولى القيادة السياسية فى المجتمع، وتعنى أن يتولى الرسول قيادة الناس؛ لأن أصل العدل فى الأرض أن تكون الكبرياء فيها له وحده، أى إنزال الملأ القرشى من موضع السيادة السياسية بعد أن جردوا من الشرعية التاريخية وأن إقامة العدل تعنى الالتزام بإقامة الدولة التي يجب أن تتوفر فيها مجموعة خصائص:

١- أن تكون توحيدية تحريرية:

ولما كان العدل يعنى أن يوحِّد الولاء لله فإن ذلك سيحرر الناس؛ ولذلك فهى دولة تصل للحرية عن طريق التوحيد، وستبطل الاسترقاق والاستكبار، وأنها بإسناد مفهوم السيادة العليا لله ستحرر الناس من الإشراك الوثنى والطغيان البشرى، فالدولة بناء على هذا لا تنشأ كأداة تمتص حريات الآخرين بل لتنمية قدراتهم على التحرر وتعيينهم على إنجاز مشروع التوحيد الذى أبرم فى الميثاق.

٢- أنها دولة للناس:

والكتاب هو الأصل الذى يقوم الرسول بموجبه بالعدل ويكوِّن الدولة، فإذا كان الكتاب للناس أصلاً، فالدولة التى تقوم به ستكون للناس كذلك، ولا يمكن أن تكون دولة لفرد أو حزب أو جماعة.

٣- أنها دولة قانون:

يحتكم فيها الناس حكامًا ومحكومين لشريعة معلومة بقواعد موضوعية ووجود مستقل، هذه الفكرة لم تتبلور إلا حديثًا فى النظرية السياسية والفقه الدستورى، وأن القرآن يقرر ابتداءً أن الرسول والمؤمنين جميعاً يقعون تحت دائرة التكليف والمساءلة، ويحتكمون إلى الشريعة المنزلة، وليس الموضوعة، فالشرائع لا يكون وصفها من اختصاص بشر والشريعة المنزلة تختلف عن القانون الطبيعى.

٤- أنها دولة غير ثيوقراطية:

محصورة بين الكتاب والأمة التى تتولى مهمة الهداية بالحق المنزل وإقامة العدل القائم على الميثاق التوحيدى

الذى ينتهى بتحرير الناس من سلطة الناس، وهذا ينسف سلطان قريش التى لازالت ترتكز على ركن اقتصادى أوصل الملأ القرشى لحالة من الترف انعكست على الوضع السياسى والإنسانى، فآية ﴿فلا يغررك تقلبهم فى البلاد﴾ و﴿أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم﴾ تشير إلى أن الثراء والترف المستند على فلسفة الإشراك ينطوى على الظلم الذى يجمع أسباب الفناء للسلطان السياسى، ونظرة سريعة إلى وضع مشركى مكة يوضح ما ذهبنا إليه، حيث أشارت الروايات إلى أن رجالاً جاهليين يملك الواحد آلاف من المزارع والإبل، استعملوا آنية الفضة، مما ترك أثرًا فى نفوس الفقراء وجعل مهمة الرسول شاقة، وهو يدعو لإقامة دولة العدل بين الناس ويسعى لإبطال قواعد الاستكبار القرشى بتغيير مفهوم الثراء لديهم وجعله حرثاً دنيوياً ورزقاً من إله قادر على استرداده وإتلافه، وأن ربط القرآن بين الثراء والطغيان واضح فى قوله: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى﴾ من هنا فإن رفض القرآن للمبرارات الاقتصادية التى يستند عليها الملأ المكى فى تبرير سلطانه السياسى يعنى انقلابا على حكومة الملأ وإعلانا عن قيام أمة الإسلام التى تسعى لاستكمال سيادتها على أنقاض قريش المتهالكة والتى فقدت مبررات وجودها واستعلائها. فإذا تأملنا آية ﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون﴾ الشورى (٣٨- ٤٠).

نخرج بملاحظات هى:

١- أنها لا تتحدث عن أفراد إنما عن جماعة، ولذلك استخدمت صيغة الجمع.

٢- أنها تتحدث عن الجماعة والإمارة وتصفها بالشورية.

٣- أنها تتحدث عن الإنفاق الطوعى المتلائم مع إمارة الشورى ومقتضيات الواقع الاقتصادى السياسى.

٤- أنها تعلن بصراحة إسقاط مبدأ الشرعية القرشية وتبيح الخروج عليها باعتبارها سلطة طاغية خرجت على التوحيد الإبراهيمى والهدى المحمدى، ولهذا فإن من يرصد تحركات الرسول ﷺ يجد أنها تتزامن مع النقطة الرابعة؛ لأن حركة الرسول ستكون حركات رجل دولة يسعى لاستكمال عناصر السيادة ويخرج من الطوق الاقتصادى، وإن فكرة الانسحاب السلبى من مكة وتركها للمشركين لم تكن واردة فى

منهج الرسول الذى اعتمد على مبدأ سحب الأرض من تحت أقدام قريش أو تهديد مصالحها فى الطائف أو الحبشة أو تطويقهما بالقبائل العربية، ولعل واقعة ولادة الرسول ﷺ أنه سقط على الأرض بيديه رافعاً رأسه للسماء كما ورد فى طبقات ابن سعد تشكل بعدا ورمزيًا تهيىء لمضمون رسالة سيحملها هذا الطفل مستقبلاً، ملخصها أنها رسالة تقبض على الأرض، وهى ناظرة إلى السماء بما تمثله من توحيد بين الواقع والمثال.

يقترب المؤلف فى الباب الثالث من كتابه من واقع العلاقات السياسية القرشية الداخلية والخارجية، يفحص ادعاءات ملأ قريش فى زعمهم أنهم على دين إبراهيم، متابعا مسار الانحراف الذى طرأ على دين إبراهيم، وما يمكن أن ينتهى إليه، وكيف أن الرسول اتخذ هذه الدعوة تحديداً لينفى عنها ما لحق بها من إشراك ويضمها إلى دين إبراهيم؛ ليستأنف عليها نشاطه ومنهجه فى التغيير، فيتوقف المؤلف مع الانهيار الداخلى لقريش ابتداء من انقسام بطون قريش إلى معسكر يبايع بنى عبد مناف ويخالفهم، ومعسكر يبايع بنى عبد الدار ويخالفهم، ومعسكر لم يكن مع أولئك أو هؤلاء، ومن خلال هذه الحالة التى وصلت إليها قريش يمكننا ملاحظة:

١ - أن اتجاه السلطة المكية السياسية التى سار عليها قصير ستتغير وتنتهى إلى نوع من الممارسة المرنة المحافظة حتى جعلوا لكل بطن وظيفة؛ حتى يتجنبوا الصراع- يختار لها البطن من رجاله من يقوم بها على أساس العرف القبلى.

٢ - أن الاتجاه السياسى بعد ذلك سيظل يتحكم فيه معسكر بنى عبد الدار ومعسكر بنى عبد مناف ولا شأن لأى قبيلة أخرى من قريش إلا بالانضمام لأحد المعسكرين، وأن السياسة المكية ستقوم على التحالفات مع الابقاء على منهج التراضى والمساومة؛ كى لا يصل النزاع حد الاقتتال، وحتى لا تتأثر المصالح الاقتصادية العليا التى يقوم عليها الكيان الاجتماعى.

٣ - أن الجزء المهم الذى تهتم به قريش هو الكعبة التى لا يراد منها إلا القيام بدور حصان طروادة- تأتى إليه القبائل لتقضى فيه الصفقات التجارية؛ فيزدهر الاقتصاد باسم السقاية والرفادة وحماية الحجيج، لا فرق بين عابد الوثن وغيره؛ لأن الكعبة صارت المنطقة الوحيدة المفتوحة دينيًا لكل الأوثان والأجناس والأديان؛ لكونها بيت الله،

ولكون الدين قد صار مرفقًا تجاريًا وظفت شعائره لتقوية المركز التجارى والأدبى لقريش التى قامت بمجموعة ترتيبات لتحقيق السيادة.

يتبين من ذلك أن قيم الدين التوحيدى داخلها قيم تجارية أصبح لها أولوية عظمى فى المجتمع القرشى، ستجعل مهمة الرسول ليست سهلة خلال محاولته إعادة الأمور إلى نصابها، خاصة وأن الرباط العرقى يمكن أن يتلاشى ليحل محله الرباط الاقتصادى مما ينسحب على التكوين الاجتماعى القرشي، حتى لاحظ المؤرخون أن قطع الأرحام صار سمة بارزة فى ذلك المجتمع، ترتفع فوقها المصالح الاقتصادية وتأخذ الأولوية عليها- هذا الرباط الاجتماعى الهش لم يحفظ الوجود السلطاني لقريش ونشب صراع داخل معسكر بنى عبد مناف أنفسهم تمت المساومة بشأنه قبل أن يستفحل، فتنازل عبد شمس لأخيه هاشم عما فى يده من السقاية والرفادة واحتفظ هو باللواء، تمكن هاشم من إبرام معاهدة صداقة وتجارة مع الحبشة ليمهد لقريش رحلة الشتاء والصيف للشام والحبشة ولتبدأ الحركة التجارية النظامية التى اتسعت على أثرها أموال قريش وعظم سلطانها؛ ليكون سببًا فى نزاع جديد على السلطة السياسية بين هاشم وأخيه أمية بن عبد شمس ص ١٣٨، انتهت إلى المنافرة والتحكيم، ونفى نتيجة ذلك أمية إلى الشام لمدة عشر أعوام، وإن ظل العداء مستفحلاً بين البيتين حتى ظهرت النبوة فى بنى هاشم، وكان بنو أمية أشد المعارضين نتيجة الصراع التاريخى، هذا التطاحن الداخلى مقدمه للانهيار والتداعى، وهو إفراز طبيعى للمجتمع الذى يقوم كيانه على التجارة المستنكفة عن الغيب والمستترة بأشكال الدين وطقوسه، ويكفى هذا من سبب لكى تفقد قريش هويتها المستقلة وتسقط تحت هيمنة الأمم الأقوى تماسكاً أو الأمم ذات الجهاز السلطانى الأكثر قدرة وأكبر أثرًا، فهل التآكل الداخلى فى قريش هو الذى قادها للارتماء فى أحضان الفرس أو الروم - القوتان الأعظم على المسرح السياسى آنذاك؟ بالنظر إلى عموم الوضع الجغرافى والاقتصادى للحجاز، نلحظ أنها منطقة اتصال بين الشرق والغرب وتؤثر تأثيراً مباشراً على مصالح الفرس والروم، فإذا عرفنا أن التجارة الحجازية تعتمد اعتماداً كليًا على الدول الخارجية يمكننا الإجابة على السؤال السابق بنعم.

ولعل ما شهد به تاريخ جمهرة أنساب العرب يؤكد قابلية قريش

للاستعمار عندما خرج عثمان بن الحويرث وكان يطمع أن يملك قريشاً وكان من أظرف قريش وأعقلها؛ حتى يقدم على قيصر، وقد رأى موضع حاجتهم إليه ومتجرهم ببلاده، فذكر له مكة ورغبه فيها، وقال: تكون زيادة فى ملكك كما ملك كسرى صنعاء، فملكه عليهم وكتب له إليهم، فلما قدم عليهم قال: يا قوم إن قيصر من قد علمتم أما أنكم ببلاده وما تصيبون التجارة فى كنفه، وقد ملكنى عليكم، وإنما أنا ابن عمكم وآخذ الجراب والقرظ والعكة من السمن والإهاب فأجمع ذلك ثم أبعثه إليه، وأنا أخاف إن أبيتم أن يمنع منكم الشام فلا تتجروا به ويقطع مرفقكم منه ص ١٣٩. هذا الموقف لعثمان بن الحويرث يمكن أن يتخذ تحليلاً موضوعيًا لموقف قريش ويؤكد على ما يلى:

- أن مصالح قريش كانت تتأثر مباشرة بعلاقاتها مع الروم، ومن هنا فهى فى خوف دائم منها.

- أن الوجود الفارسى فى اليمن كان يحفز الروم ويحرضهم ليكون لهم وجود مضاد فى الحجاز.

- أن المعاهدات التجارية التى أبرمها الروم مع زعماء قريش كان وراءها هدف سياسى استراتيجى يرمى لاصطناع الموالين وإقامة مملكة حجازية رومية عاصمتها مكة.

- أن المصالح التجاريةوحدها هى التى تحدد سياسيات قريش وأن الاعتبار الدينى قد تضاءل.

- أن حالة الحياد السياسى التى تدعيها قريش تسقط أمام الامتحان المباشر، وسوف تضطر للانحياز لأحد المعسكرين (الفرس أو الروم) وسيتوقف رفع شعار (إن قريشا لقاح) أى لا تخضع لأحد.

- أنه بين خواء الوثنية وانقطاع الإبراهيمية ربما صار الدين الذى يدعو إليه محمد هو الخيار الوحيد المفتوح أمام قريش إذا أرادت أن تتماسك داخليًا وتنهض (أمة وسطاً) مستقلة عن الفرس والروم، ولهذا فهى دعوة تهدف للوصول إلى موضع السيادة العليا فى المجتمع تنزعها من الناس وتعيدها إلى رب الناس الذى أمر بإقامة العدل وبنى باسمه البيت الحرام وجعله قبلة للتوحيد، ومن هنا تأتى مهمة محمد ﷺ ليعيد للدين أشكاله ومحتواه الاعتقادى ويعيد للكعبة مكانتها كبيت يتصل فيه الناس بالله لا سوقًا ينقطعون فيه عن الله؛ ولهذا يجب الوقوف مليًا أمام سورة قريش التى أكدت معانيها على أن الائتلاف كان بسبب وجود البيت

الحرام رمزًا لدين التوحيد الإبراهيمى وتجسيدًا لقيم الغيب والإيمان بالإله الواحد، وغير ذلك سيفقد البيت مغزاه الديني، ويضمر محتواه الغيبى، وتضعف قدرته على توفير الائتلاف الاجتماعى والأمن النفسي وذلك هو منشأ الخطر الذى لن تستطيع أن تدفعه رحلة الشتاء والصيف، وهو خطر قريب جدًّا، جاء محمد لينذر عواقبه وليغير اتجاه الأحداث ليتمكن من تفاديه.

كما تؤكد ظلال المعانى للسورة نفسها أن قيام الالتئام الاجتماعي داخل قريش على أساس التجارة قلبًا لموازين القيم وانقلابًا على دين التوحيد، وأن قيم التجارة والمنفعة العجلى والعلاقات القائمة محل استنكار خاصة وهى تطرح موضوعة البناء الداخلى لقبيلة قريش على اعتبار أنها ستكون نواة الجهاز السلطانى فى بلاد العرب، وأن قريشًا إذا استمرت تقوم داخليًّا على الأساس القومى المقلوب فلا يؤهلها ذلك التحول إلى أمة ولا أن تحافظ على سيادتها السياسية، وعبر التاريخ كثيرة فى هذا الشأن، كما أن اعتماد قريش مع هذا الإيلاف الداخلى الهش وعلى الإيلاف الدولى الخارجى أمر شاذ يؤدى إلى فقدان الترابط الداخلى والاستقلال السياسى والاقتصادى فى خضم الصراع الدولى الذى لم تتأهل قريش لخوضه بعد، وأنه بدلاً من الاتجار باسم البيت الحرام فإنه من الخير لقريش أن تعبد رب البيت الحرام وتقيم بناءها الاجتماعى على نسق القيم المرتبطة بعقيدة الجزاء الأخروى، وليس على قيم التجارة وحدها؛ لأن إقامة الإيلاف الاجتماعى على عقيدة الجزاء الأخروى هو الذى يمكن لقريش من أن تتحول إلى أمة مستقلة سياسيًّا واقتصاديًّا.

إذا ما انتقلنا إلى الفساد الإسرائيلى فإننا سنتوقف مع سورة الإسراء لنعرض للصراع السياسى ضمن إطاره الدولى وفى شكله الإسرائيلى، وسورة الإسراء هنا تتناول ظاهرة الاستبداد السياسى الإسرائيلى بدرجة تمكننا من رؤية الكيان اليهودى يتهاوى بين مخالب القوى الدولية الكبرى، ذاتها الفرس والروم، والفارق بين سورة قريش وسورة الإسراء أن الأولى تناقش ظاهرة الفساد الاجتماعى الذى يحدث فى حالة غياب الكتاب والدولة بينما سورة الإسراء تعرض ظاهرة الفساد الذى يكون بوجود الكتاب والدولة، وبهذا تبدأ الإسراء من حيث انتهت سورة قريش.

وبنظرة مجملة على مجموع الفساد، سواء في قريش أو بنى إسرائيل أو فارس أو الروم، نصل إلى مجموعة حقائق:

١- أن الأمم أصابها إفلاس روحى وتآكل اجتماعى داخلى جعلها تعرض عن دين التوحيد وشريعة العدل.

٢- هذا الانحراف نشأ عنه ظاهرة اجتماعية عرفت بالفساد الذى هو سبب هلاكها.

٣- أن قيام دولة الإسلام ضرورة لإنقاذ قريش والعالم.

٤- أن مهمة الرسول المباشرة بعد الإسراء هى الإسراع فى إقامة الدولة، وهكذا قام الرسول بتنفيذ استراتيجية عبر خطوات هى:

أ- إسقاط الشرعية الدستورية عن حكومة الملأ فى قريش، ودحض مقولاتها الدينية والدعوة لتنظيم الحياة على نمط دينى يسترشد بالقرآن.

ب- تهديد وضرب مصالح قريش الاقتصادية.

جـ- تطويق قريش من الخارج بالأحلاف وعقود الجوار ومعاهدات النصرة والتصديق وما رحلة الطائف إلا خطوة للقبض على الأرض من أجل التمكين والسيادة؛ لأنها تمثل عمقًا استراتيجية لملأ قريش، ولم تكن انسحابًا من مكة أو تخليًّا عن السيادة السياسية لملأ قريش فى مكة، ذهابه عليه السلام إلى الطائف كان خطوة مدروسة لو نجحت؛ لأنه ذهب إلى بنى عمر وبن عمير رأس الأحلاف. كذلك الاستجارة بقبيلة نوفل لتفجير مكة من الداخل وكذلك المفاوضات مع بنى عمار.

كل ذلك لم يكن تحركاً عشوائيًّا وإنما كان تحركًا حسب خريطة سياسية واضحة المعالم محدودة الأهداف، وبصحبة أبى بكر المتخصص بالأنساب وتاريخ القبائل، ليوقع معاهدة اعتبرت ثورة فى المفاهيم والقيم فكأن الرسول ﷺ قد قبض الأرض وهو ينظر إلى السماء.

بهذا الجهد وهذه البصيرة خالف المؤلف السائد من الدراسات الفكرية التى عتمدت على نصوص القرآن لتعضد رؤية توصل إليها الباحثون ليؤكدوا عمق نظراتهم وصدق تحليلهم وذلك بدراسة الظاهر القرآنية والتبصر فيها والتعمق فى جزئياتها من خلال تتبع خيوط نظرة تكاملية معتبرًا أن الآية القرآنية ظاهرة تحتاج إلى تحليل لاكتشاف مفاتيحها التى تساعدها فى تحليل الظاهرة الاجتماعية وفهمها، هذا ونورد بعض الملاحظات التى لا تقلل من ضخامة الجهد الذى بذله الباحث.

- وضع الهوامش بالشكل التي عليه في كل فصل متعب للقارئ ولو وضعت الهوامش في نهاية كل صفحة لسهل متابعتها وتدوين الملاحظات بخصوصها.

- لم يلتزم الباحث بالترقيم كما في ص ٢٥ حيث وضع ١ : ٢ (المفهوم الكلي للوجود) ولم يضع ١ : ١.

- لم يتوقف الباحث مع تصادم النقل مع العقل، ويبحث فيها، وتحديداً عند تناوله لحديث غضب الرسول ﷺ عند رؤيته عمر بن الخطاب يقرأ في التوارة، بل ذهب إلى رفضه ذلك.

- استطراد (ص ١١٥) وإقحام عندما تتبع الباحث فرعيات تطور النظرية السياسية والفقه الدستوري، وكذلك استطراده (ص ١١٦) في تتبع نشوء الحكومة الثيوقراطية.

- لبعد الباب الرابع من الكتاب المباشر عن مضمون عنوان البحث لم نتوقف معه على أمل أن نفعل ذلك بطريقة منفصلة.

○ ○ ○

السيد الاستاذ / رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر تحريراً في: ١٩٩٦/١٠/١٧

بعــــد التحيـــــــة...

يسعدنى أن أذكر سيادتكم بأن اللجنة المشكلة بموجب حجة وقف المستشار الدكتور/ محمد شوقى الفنجرى لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامى، قد قررت بالنسبة لمسابقة عام ١٩٩٧- ما يلى:-

أولاً: تخصيص مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه)، لأحسن البحوث فى موضوع (منهج الإسلام فى تغيير المنكر)، بحيث لا تقل الجائزة الأصلية لكل باحث عن ٢٠٠٠ (آلفى جنيه مصرى).

ثانياً: تخصيص مبلغ ١٠٠٠٠ جنيه (عشرة آلاف جنيه) لأحسن البحوث فى موضوع (الإسلام والفنون)، بحيث لا تقل الجائزة الأصلية لكل باحث عن ٢٠٠٠ (آلفى جنيه مصرى).

ثالثا: منح جوائز تشجيعية فى الموضوعين سالفى الذكر فى حدود مبلغ ١٥٠٠٠ جنيه (خمسة عشر ألف جنيه مصرى) وذلك للبحوث الجيدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية، بحيث تتراوح كل جائزة تشجيعية ما بين ١٠٠٠ (ألف جنيه) و ٥٠٠ (خمسمائة جنيه).

ويقدم البحث بموجب إيصال فى ميعاد غايته ٣١ مارس سنة ١٩٩٧، إلى مكتب ناظر الوقف الاستاذ المستشار/ رئيس هيئة قضايا الدولة- بالدور العاشر بمجمع التحرير بالقاهرة وذلك من عدد ٣ (ثلاث نسخ) بما لا يقل عن ١٠٠ (مائة صفحة) ولا يتجاوز ٢٠٠ (مائتين)، مع ملخص له من عدد ٥ (خمس نسخ) بما لا يقل عن ١٠ (عشرة صفحات) ولا يتجاوز، ٢٠ (عشرين صفحة)..

ويشترط فى البحث أن يكون معدا للمسابقة و لم يسبق نشره أو تقديمه لأية جهة أخرى، وأن يكون متميزاً ويتضمن إضافات واجتهادات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين.

- رجاء التفضل بالإحاطة والتعميم والنشر....

شاكرين لكم تعاونكم، مع خالص التحية والشكر

رئيس هيئة قضايا الدولة وناظر الوقف

المستشار/ جمال الدين جودة اللبان

الملامح العامة للفكر السياسى الإسلامى
فى التاريخ المعاصر

تأليف المستشار: طارق البشرى

المستشار طارق البشرى

المــلامــح العامــة
للفكر السياسى الإسلامى
فى
التاريــخ المعاصــر

دار الشروق

هناك تصور خاطئ لفكرة التجديد، وهو أنهــا تعنــى بـذل الجهـود لإسـباغ بردة الإسلام على ما نشاهد ونمارس من أوضـاع المعيشـة فـى حياتنـا الراهنـة، وبخاصة ما طرأ عليها من أنماط السلوك والنظم الوافدة، حتى وإن كانت تخالف أصلاً من أصول الإسلام. وهذا موقف خاطئ لأنـه يحيـل الفكـر الإسـلامى إلى مجرد أنه تبرير وتسويغ للواقــع المعيشــى، ويجعـل الإسـلام محكومـا بهـذا الواقـع وليس حاكماً له.

الناشر: دار الشـــروق

التجهيـزات الفنيـة
ت : ٣٣٥٨٨٧١

الكشاف الاسلامي



من أجل إضاءة أسطع للمساحات الواسعة
التي يشغلها الفكر العربي الاسلامي المعاصر
ومصادره الأصيلة.

الكشاف الاسلامي

* أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الاسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
* نظام معلومات متكامل تعالج إشاراته البيبليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الاسلامية بعمق وشمولية.
* مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الاسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩. مغطيا الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.

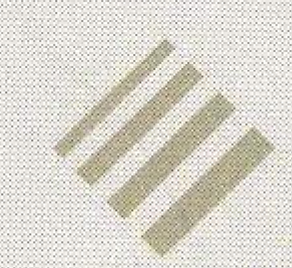






AL - MUSLIM AL - MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM



In this Issue

- Health and disequilibrium in Muslim personality.
- Problematic and cases in teaching Islamic polittical thought.
- Scientific Islamic methodology in teaching Islamic political system.
- Critical reading in Montgomery Watt's books about the prophet's Tradition (Sira).
- Renovation movement in Islamic thougt.